PETER SLOTERDIJK

Sin salvación

Tras las huellas de Heidegger



Peter Sloterdijk

SIN SALVACIÓN
Tras las huellas de Heidegger

Traducción de
Joaquín Chamorro Mielke



Diseño interior y cubierta: RAG
Motivo de cubierta: Heidegger paseando por el bosque

Título original
Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-0891-0
Depósito legal: M-1.237-2011

Impreso en Cofás, S.A.
Móstoles (Madrid)

NOTA PRELIMINAR

Tras las huellas de Heidegger: el subtítulo de esta colección de conferencias y artículos indica sencillamente que el autor se encuentra, inexorablemente, en una época posterior al pensador, lo cual le permite tomar históricamente al hombre y a la obra y compararlos con otras figuras eminentes de la historia intelectual del siglo XX; de esto son ejemplos los ensayos aquí recogidos sobre Luhmann y sobre la, más antigua, teoría crítica. Cosa menos trivial es que el subtítulo sugiera que no todo lo que guarda relación con la obra de Heidegger pertenece al pasado, sino que todavía es posible, oportuno y fecundo –y eventualmente escandaloso– seguir las huellas de Heidegger y tomar en consideración algunas de sus propuestas; este asunto aparece desarrollado básicamente en «Reglas para el parque humano», y aún más en su complemento, «La domesticación del Ser». Y esta fórmula significa que después de Heidegger se extiende un terreno-teoría que sólo ha pisado quien –pensando con Heidegger contra Heidegger, para usar el giro, tan conocido como improductivo, de un antiguo lector de Heidegger– se liberó de la hipnosis del maestro para, gracias sobre todo a sus energías, alcanzar una posición que, por todo lo que de él sabemos, le habría disgustado. Esta posición lejana-cercana se muestra principalmente en el texto introductorio «Caída y vuelta», que intenta dibujar un retrato íntimo del pensador al tiempo que lo sitúa a gran distancia en un cuadro de la cultura intelectual de la Europa vieja*. Respecto al título mismo, sobra cualquier comentario. El Dios que aún pueda salvarnos se toma su tiempo.

Si la difamación de Heidegger en libros desenmascaradores y acusadores, como el de Víctor Farías *Heidegger y el nacionalsocialismo,* tuvo

---

* Véase «Luhmann, abogado del diablo», nota 4. *[N. del T.]*

algún efecto apreciable, acaso fuera el de que, con ellos, la pregunta por las posibilidades de tratar con un pensador denunciable se radicalizó. Ellos fuerzan a los autores posteriores a dar cuenta más de lo que es habitual de las condiciones a que estuvieron sujetas las relaciones de aprendizaje entre las generaciones filosóficas del siglo XX. La parcialidad de esos libros testimonia que en la inacabable «época de la sospecha» la proporción de fuerzas entre recelo y confianza sigue acusando un desequilibrio. Quien hoy quiera enlazar con Heidegger tendrá que atravesar el muro de llamas del recelo sin tener de antemano la certeza de que lo que pueda descubrir al otro lado del fuego merezca sus esfuerzos.

Las presentes disertaciones y artículos tratan de encontrar el punto en el que el lazo del común aprendizaje acaso pueda volver a atarse más allá de la culpabilización y de la apología. En ninguna parte sería esto más benéfico que en la «filosofía social» del presente, que aún con vacilaciones está saliendo de las sombras del extremismo. Todavía no se ha considerado suficientemente la escala en que el terror de la gran política ha marcado la fisonomía intelectual del siglo que acaba de expirar; su reflejo en las figuras de las grandes teorías críticas, mimetizadas con ese terror, todavía espera un adecuado análisis. En algunos pasajes del presente libro aludo a lo que tal análisis tendría que rendir[1], e intento además dar una idea de los esfuerzos que requerirá disolver las fijaciones del pensamiento en pautas de la «era de los extremos». Lo que Heidegger hizo –y que acabó haciendo imprescindible su voz en el diálogo de la época actual con la futura– fue, a mi entender, trabajar durante toda su vida, bajo el lema de la pregunta por el Ser, en una lógica de la obligatoriedad que, aún antes de la separación entre ontología y ética, seguía la pista del antagonismo entre tendencias separadoras y vinculadoras en la existencia de los que mueren y los que nacen. La ascendencia de las investigaciones de Heidegger es así un planteamiento más serio de lo que hoy podría pensarse: el desarrollo de una teoría de las relaciones de participación, que es inseparable de una crítica de la razón en situación de peligro[2].

Los ensayos de este volumen están hechos de renuncias a la prolijidad. Representan resultados de los años noventa, con excepción del texto «¿Qué es solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbe?», que en sus partes más antiguas procede de una conferencia pronunciada en 1989 en Róterdam con ocasión del vigésimo aniversario de la muerte de Adorno. Se prepararon entre 1993 («*Alétheia* o la mecha de la verdad») y 2000 («La domesticación del Ser»), por lo general como

---

[1] Especialmente en pp. 94 ss.

[2] Sobre la crítica de la razón en situación de peligro, *cfr.* Bazon Brock, *Die Re-Dekade. Kunst und Kultur der 80er Jahre*, Múnich, 1990, así como Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Eine kulturgenetische Theorie*, Heidelberg-Nueva York, 1996, y *Krieg und Kultur. Das säuische Behagen in der Kultur. Über Bazon Brock*, Colonia, 1998.

contribuciones a congresos y simposios. De ahí que todos sean elípticos, si se define la elipse como la forma artística de la precipitación. Sólo el tercer texto se halla, por su contenido, un poco más cerca del ideal convencional de la prolijidad. Se han insertado adiciones más actuales en notas a pie de página y complementos de los textos. Además del discurso «Reglas para el parque humano», que a base de sacar partes de su contexto ha adquirido una notoriedad deformada, hay otros textos de esta colección que se publicaron de manera dispersa: así en una compilación parcial francesa que contiene versiones más antiguas de los discursos «Caída y vuelta», «La humillación por las máquinas», «La época (criminal) de lo monstruoso» y el ensayo sobre Cioran[3]. Quiero mencionar que los dos ensayos introductorios, «Discurso sobre el pensamiento de Heidegger en el movimiento», de 1996, y «Luhmann, abogado del diablo», de 1999, recibieron su bautismo proscénico en el teatro municipal de Friburgo. Los expuse a invitación del Instituto para el Estudio de Cuestiones Sociales del Presente, que en la segunda mitad de los años noventa organizó en colaboración con el teatro municipal de Friburgo, así como con la Radio del Suroeste de entonces, una serie de matinés bajo el título de «Pensadores en el escenario». Por permitirme estas provocaciones e involucraciones en contextos tan estimulantes estoy muy agradecido a los organizadores de Friburgo, particularmente a Christian Matthiessen. En señal de gratitud he conservado en ambos textos algunas figuras retóricas, incluidos los comienzos con «damas y caballeros».

Del asunto interno de los textos, sólo la lectura puede informar. Quiero hacer constar que siento como un desagravio el poder presentar todo lo tratado en su contexto. Esto beneficia sobre todo al discurso «Reglas para el parque humano», que por razones extrínsecas he reproducido aquí casi inalterado (con pequeñas correcciones de estilo). Ahora aparece, como planeé, junto a sus ensayos vecinos «*Alétheia* o la mecha de la verdad» y, sobre todo, «La humillación por las máquinas». También el apunte «La época (criminal) de lo monstruoso» anda cerca de él. La crítica microhistórica del humanismo presente en el discurso sobre el parque humano debe considerarse ahora junto con la definición macrohistórica de humanidad del ensayo sobre la humillación; las observaciones sobre el «antropocentrismo» aparecen recontextualizadas con referencias al calendario de la verdad de la cultura occidental y al continuo de los fantasmas de la imitación técnica de la naturaleza. La antropología y la filosofía de la técnica implícitas en el discurso sobre el parque humano se encuentran más desarrolladas en el ensayo del presente volumen «La domesticación del Ser. Por una clarificación del claro», que inicialmente escribí para un coloquio internacional sobre cuestiones de biotecnología que

[3] *L'heure du crime et le temps de l'oeuvre d'art*, París, 2000.

tuvo lugar en el Centro Georges Pompidou de París en marzo de 2000[4]. La sección final de este ensayo, «El hombre operable», se expuso y se discutió separadamente en diversos foros; así en el Center for European Studies de la Universidad de Harvard, Boston, en una conferencia sobre cuestiones de investigación biotecnológica del hombre organizada por la UCLA y el Instituto Goethe de Los Ángeles en mayo de 2000, en el Seminario Filosófico de la Universidad Autónoma de Madrid en octubre de ese año, en un foro organizado en noviembre en Le Mans por el diario *Le Monde* sobre tendencias tecnófobas y tecnófilas de la sociedad moderna y en una sesión del grupo Ciencia y Responsabilidad de la Sociedad Carl Friedrich von Weizsäcker de Múnich. El artículo sobre la domesticación resume todo él una serie de lecciones y seminarios de años pasados dedicados a la antropología histórica, la paleopsicología, la teoría de los medios y la filosofía de la cibernética.

En la tercera sección de la conferencia «Sobre teoría crítica y teoría hiperbólica» se encuentra una referencia a la dinámica hiperbólica de textos filosóficos que quizá pueda leerse *pro domo*. Si, de acuerdo con la tradición retórica, se entiende la hipérbole como una «exageración conveniente de lo verdadero», ¿qué es la filosofía sino la búsqueda de una proporción convincente para el presente entre lo hiperbólico y lo no hiperbólico?

---

[4] *Cfr.* Peter Sloterdijk, «La domestication de l'Être. Pour un éclaircissement de la clairière», París, 2000.

I

CAÍDA Y VUELTA
(Discurso sobre el pensamiento de Heidegger en el movimiento)

PRÓLOGO EN EL TEATRO

Damas y caballeros. Hace unos años descubrí –casi por casualidad– durante un paseo por el campus del Bard College, una institución académica favorita de los estudiantes de las clases medias altas en el Estado de Nueva York, a cien millas al norte de la ciudad de Nueva York y en la orilla derecha del río Hudson, la tumba de Hannah Arendt, aquella admirable y provocadora filósofa cuyo antiguo amor por Martin Heidegger hoy no sólo es un secreto revelado, sino que podría ya presentarse como un capítulo de la reciente historia de la cultura (así últimamente en la con razón muy elogiada biografía de Heidegger que ha escrito Rüdiger Safranski). La tumba de Hannah Arendt sorprende por su sencillez poco común, si puede decirse de esta contradictoria manera: una lápida sobre la tierra con el nombre y los años; a un paso al lado de ella, la lápida de su marido, el filósofo Heinrich Blücher, igual de sencilla y reducida a la tríada de nombre, años y piedra. De la tumba de Hannah Arendt me llamó la atención su inusual localización. No me refiero a la modestia del lugar, ni a la digna ausencia de vistosidad en ambas lápidas sobre el suelo; lo que me chocó fue la circunstancia de que me encontraba en el cementerio de un campus en el que también estaban enterrados antiguos presidentes del College y algunos profesores que seguramente se habían sentido particularmente identificados con aquella institución. Una pequeña isla de los muertos en medio del terreno del College, un *locus amoenus* con coníferas y arbustos de hoja perenne, un enclave meditativo apenas a cien pasos de la biblioteca. El pequeño cementerio era por lo demás un espacio casi sin señalizar y sin muros alrededor, como si para los habitantes de esa zona no hubiese razón alguna para separar a los muertos de los vivos y, por tanto, no fuese necesario muro alguno entre ellos. Un cementerio de profesores; debo

confesar que ante esta vista sentí cierto asombro, un asombro que mis recuerdos me hacen calificar de viejo-europeo, y en el que la extrañeza y el recreo se mezclaban a partes iguales. Me encontraba entonces allí pensando en si debía aceptar un nombramiento de profesor que esperaba recibir en Alemania. Allí, en América, me habían dicho de una manera discreta, los profesores conseguían muchas cosas. Hasta entonces no había visto con claridad que la eternidad podía parecerse a una sesión senatorial, suponiendo que se sea de por vida un miembro de la *akademia* americana. ¿Qué profesor universitario europeo permitiría hoy que lo enterrasen en un cementerio universitario? ¿Qué universidad del viejo mundo posee todavía espíritu corporativo y sentido común suficientes para encarnarse como una virtual comunidad de profesores muertos y vivos, como tan claramente mostraba el pequeño camposanto del campus a la orilla del río Hudson? ¿Quién en la Europa actual se identificaría con su cargo docente hasta el punto de aceptar su nombramiento hasta más allá del final y querer que lo entierren entre colegas, entre pedantes?

Ante la tumba de Hannah Arendt se me han hecho algo más inteligibles algunos aspectos de la ordenación americana de ciertos espacios. He aprendido a observar con más atención que antes al menos tres límites, que en los Estados Unidos están en ocasiones trazados de otra manera que en el viejo mundo: el límite entre ciudad y campo; el límite entre universidad y ciudad y, finalmente, el límite entre cementerio y mundo de los vivos. Me di clara cuenta de que la filósofa que se hizo enterrar junto a su marido, un profesor carismático que había enseñado en el College durante decenios, no había elegido una tumba en un pueblo, como hiciera su antiguo maestro y amante marburgués Martin Heidegger cuando escogió como lugar de su eterno descanso el camposanto de Meßkirch. Según criterios estadísticos, no hay provincia más profunda que Annandale-on-Hudson; difícil imaginar un lugar donde la aldea, que es como la primera tesis de la humanidad frente a la naturaleza, se segregue del campo de forma tan provisional e incierta como aquí. Pero el cementerio del campus no es el cementerio de un pueblo. El campus es la universidad abstraída del cuerpo urbano; la universidad encarna el tipo ideal del sitio donde las ciudades son máximamente urbanas.

Campus, Academia, Universidad, College. Nombres de instituciones o espacios que testimonian la irrupción en las ciudades del mundo ensanchado por la teoría. Muestran los lugares donde se establecieron sencillas poblaciones humanas para grandes planes. Allí donde se establecieron universidades y academias, las ciudades de provincias pasaron a ser potenciales capitales. Los Estados Unidos de América, la hiperbólica colonia europea, lograron incluso separar el corazón lógico del cuerpo urbano del propio cuerpo urbano y aislarlo bajo la denominación de campus, de campo de estudio, no raras veces como un sector de un paisaje en el que los profesores aparecen como los primeros hombres.

Con esto quiero decir que la tumba de Hannah Arendt se halla, a diferencia de la de Martin Heidegger, espacialmente en medio de la capital, en el centro de ese espacio académico en el que las ciudades occidentales pudieron convertirse en grandes urbes y sus naturales en ciudadanos del mundo cuando no tomaron las escuelas superiores como continuación de la provincia. Visto así, la exiliada Hannah Arendt no abandonó el suelo europeo; cuando en los años treinta emigró primero a Francia y luego a los Estados Unidos no hizo sino mudarse de una provincia apestada a zona abierta: de la Europa ocupada por los nazis a una metrópoli manifiestamente llamada Nueva York, pero cuyo nombre latente no podía ser otro que Atenas. Atenas fue el verdadero lugar de exilio de Hannah Arendt, primero porque la primera ciudad académica simboliza el cambio de formato del pensamiento al pasar del pueblo a la ciudad, y segundo porque el derecho de hospitalidad griego es un medio con que pueden contar los exilios de judíos y de otros. Y por eso terminó la filósofa enterrada en uno de los cementerios más nobles de la tierra, en el límite de un campus que significa el mundo, en un rincón que entre nosotros ni siquiera se llamaría pueblo y en un caserón que, por ser una parte de Atenas, es portador de la *universitas.*

No me habría permitido, damas y caballeros, recordar de esta manera tipificadora el sitio del eterno descanso de Hannah Arendt en tierra transatlántica si no tuviese la intención de caracterizar el sitio de Martin Heidegger en la historia de las ideas y los problemas del siglo que ahora acaba por contraste con aquel lugar de elección. No me habría atrevido a hacer esta indicación si no fuese de la opinión de que la posición de Heidegger se hace inmediata y plásticamente reconocible si imaginamos la línea imaginaria que conduce de la tumba en el campus americano a la tumba en el cementerio de Meßkirch. No vacilo en afirmar que la voluntad de Heidegger de ser enterrado allí tiene un significado testamentario incluso en el respecto filosófico. En el hecho de que el maestro de Alemania no eligiera para su último descanso otro lugar que el cementerio de la pequeña ciudad, de la que quiso seguir siendo uno más de sus hijos –y bajo una lápida que no guarnece una cruz, sino una pequeña estrella–, hay una información que sólo ignorará quien no quiera de entrada reconocer las lecciones que la conducta encierra. Hay que dejarlo bien claro y explícito, como si fuese un teorema: la tumba del profesor Heidegger no se encuentra en un campus, sino en un camposanto rural; no en una ciudad universitaria, sino en una pequeña y apartada villa de piadoso nombre; no en la vecindad de las aulas y bibliotecas donde el filósofo estuvo presente, sino cerca de las casas y campos de su infancia, como si el catedrático de filosofía de la muy célebre Universidad Alberto-Ludoviciana también *in extremis* se negara a mudarse al mundo urbano.

Dibujaré en lo que sigue una fisiognomía filosófica del pensador del movimiento Heidegger que tomará ese hecho como punto de partida: el

pensador que muchos tienen, sin duda con razón, por un motor de la filosofía en este siglo XX que termina es en su dinámica personal un negador de la mudanza que sólo puede recogerse si está cerca de los campos de su infancia y que incluso como profesor universitario nunca se mudó verdaderamente a la ciudad en la que desempeñó su cátedra.

La contradicción que este diagnóstico quiere señalar es patente. Pues si la filosofía occidental realmente emergió, como a veces se afirma, del espíritu de la ciudad; si significó el ascenso de la ciudad a una función universal y una irrupción de las dimensiones del mundo en el alma local, ¿qué supuso el temperamento teórico de un hombre que nunca disimuló su aversión a la ciudad y su tenaz apego a los espíritus del mundo rural? ¿Desde dónde hablaba este extraño profesor cuando desde su cátedra de Friburgo se propuso interrogarse por la historia y el destino de la metafísica occidental? ¿En qué provincia pensaba Heidegger cuando tenía por un acto filosóficamente relevante el permanecer justamente en ella en vez de buscar reputación en la gran ciudad? ¿Hay una verdad provincial de la que la ciudad abierta al mundo nada sabe? ¿Existe una verdad del camino vecinal y de la casa rural capaz de socavar las universidades junto con su lenguaje culto y sus discursos con eco mundial?

No me propongo encontrar aquí respuestas a estas preguntas. Sólo una cosa me parece segura: Heidegger no es un pensador de escenario o tribuna; no lo es al menos si se entiende esta fórmula en el sentido que tiene en el lenguaje corriente[1]. No lo es en un doble sentido: en primer lugar porque el ambiente natural de teatros y tribunas es la religión y la cultura urbanas, las formas políticas en suma, y frente a este ambiente Heidegger, aunque profesor universitario, se comportaba sistemáticamente como un visitante del campo (en el caso más leve como un mensajero de una región no urbana o de una comunidad discutidora de problemas establecida no en el espacio, sino en el tiempo); y en segundo lugar porque todo escenario, metafórico o real, implica una posición central, un exponerse al frente de la visibilidad. Pero ésta es una situación que Heidegger, por su disposición mental, incluso en la cumbre de la fama nunca pudo desear porque su sitio, interior y exterior, fue siempre el del que se mantiene al margen como simple compañero de trabajo. Nunca pensaba en un escenario, sino que se quedaba en lo que hay tras él, a lo sumo en el escenario lateral; o, llevando la comparación al mundo católico, no delante del altar mayor, sino en la sacristía. Por obra de motivaciones que son más antiguas que su pensamiento llegó a la convicción de que lo visible, lo llamativo, lo situado en el centro de algo vive de la preparación que

[1] La expresión se remonta a una serie de conferencias que a partir de 1995 se escucharon en la Radio del Suroeste de Baden-Baden y en el teatro municipal de Friburgo, organizadas en el caserón de este teatro en colaboración con el Instituto para el Estudio de Cuestiones Sociales del Presente de Friburgo.

modestamente han llevado a cabo unos asistentes detrás o al lado del escenario. Él es, y quiere ser, uno de esos asistentes: un preparador, un asesor, alguien que se acopla a un proceso mayor; de ningún modo, o sólo momentánea y torpemente, el protagonista en medio del escenario. Heidegger nunca fue verdaderamente un protagonista que en combates ejemplares se expone al riesgo heroico de ser visible desde todos los ángulos. Los momentos aparentemente conmovedores nada cambian de esto. En él actuaba una fuerza reservada que ni se exhibía, ni se declaraba, y menos aún se confesaba y se disculpaba. En el tormento y en la confusión tendía a enmudecer, y ningún dios le concedió decir cómo sufría.

Me parece importante tener en cuenta, en todo lo que concierne a la fisiognomía espiritual de Heidegger, la actividad de su padre, que sirvió como sacristán. Si Hugo Ott ha hecho plausible en sus estudios biográficos que algunos aspectos del pensamiento de Heidegger sólo se entienden como metástasis del viejo catolicismo del suroeste alemán de alrededor de 1900, queda por añadir que no fue tanto un catolicismo sacerdotal, es decir, un catolicismo de altar mayor y nave central, el que dio forma a la actitud de Heidegger; lo fue más un catolicismo de nave lateral, un catolicismo de sacristía y de acólito, una religiosidad propia del asistente periférico, taciturno y deseoso de notoriedad.

Sólo en un sentido muy precario podría calificarse a Heidegger como pensador de tribuna, esto es, suponiendo en él el fantasma de una situación excepcional inminente que marcaría su destino. Esta interpretación podría hacerse si se da por válida la suposición de que el hijo del sacristán no podía hacer otra cosa que soñar con que un día –por efecto de un vuelco tan prodigioso como explicable– el servicial padre se transformaría en párroco titular, y que a partir de un día decisivo y no lejano todo poder vendría de la sacristía. Habría que suponer además que en el hijo tuvo que presentarse la fantasía de que él mismo habría de recibir la herencia del sacristán encumbrado. Sólo en este sentido podría interpretarse la espectral filosofía política de Heidegger –sobre todo su actuación izquierdista en los once meses que duró el período de rectorado entre 1933 y 1934 y su servicio como acólito del fatídico canciller en el lejano Berlín– como pensamiento con forma de oficio solemne en un escenario fantástico. Como sacristán en el poder se habría convertido en revolucionario litúrgico que extrañamente administra a un pueblo sin redimir sacramentos antiguos: hostias no católicas y vino presocrático. En este rito heterodoxo, el hasta entonces modesto avanzaría triunfal, lo que era accesorio devendría en asunto principal, el atrio se transformaría en el edificio central, la sacristía en aula, y el aula en cancillería lógica del Reich. Para hacer plausible tal fantasma sólo es necesaria una subordinación adicional que, según creo, algo tiene de admisible. Ésta resulta de una interpretación dramatúrgica de la misa católica. Según ella, la misa y el oficio solemne de estilo católico son juegos mistéricos en tipológica vecindad e histórica imitación de las

dionisíacas atenienses. Si se admite esto, la misa aparece como la tragedia recobrada enteramente en el rito, el canto desdramatizado del macho cabrío (estático y sin aspectos expresivos, poco apropiado tanto para el *crescendo* como para el *decrescendo*). A la luz de esta analogía se comprende por qué en el desenvolvimiento de la misa nunca se pudo llegar a una religión católica de teatro: al catolicismo le espantaba la introducción en la misa del segundo actor; nunca tuvo la fuerza para repetir la audaz innovación de Esquilo, gracias a la cual la genialidad dramática de los autores teatrales griegos, que recibían el nombre de *theólogoi,* pudo abrirse paso. El canto del macho cabrío, vuelto católico, hubo de permanecer centrado en el sacerdote y conservar el carácter jerárquico; no pudo renunciar a la monarquía del primer actor en la misa, ningún segundo individuo se separó del coro. Se comprende por qué el catolicismo impidió la transición del drama de la misa a la cultura teatral catedralicia, lo que acaso fue un perjuicio para la civilización europea en su totalidad. Ahora bien, si es cierto que Heidegger utilizó de forma semiconsciente o inconsciente las instituciones para tomar desde la sacristía el espacio del altar y colocar junto al menguado sacerdote a un hinchado sacristán, un sacristán pensador que al mismo tiempo ocupaba el rectorado de una universidad movilizada, esto habría equivalido –bien que sólo en el escenario del fantasma– visto de lejos a una reforma esquílea del catolicismo y a la introducción en la misa del segundo actor. Pues bien: Heidegger no fue un pensador de escenario.

No es ésta una afirmación sorprendente, sino que remite a la bien consolidada constatación de que los filósofos europeos, también los del siglo XX –si vienen en sucesión académica–, normalmente presuponen la ruptura, operada en Platón, de la filosofía con el teatro. Ninguno de ellos fue un pensador de escenario, y además estaban contentos de no serlo, pues ellos pudieron heredar de Platón la tranquila convicción de que Dios está en relaciones privilegiadas con los pensadores en la Academia o en el Peripato, y ya no se exhibe la verdad a las fantasiosas y mentirosas gentes del teatro.

Cómo pudo suceder que los filósofos europeos se concibieran *ex officio* como pensadores en un no-escenario, y ello durante más de dos mil años, merece una breve explicación. Esbozaré una recordando los años, decisivos para Atenas, de 387 y 386 antes de Cristo, en los cuales se produjeron en la ciudad gravemente afectada por la guerra, la peste y el enfrentamiento civil dos acontecimientos a primera vista insignificantes; pero ambos fueron de un alcance histórico universal, y ambos estuvieron íntimamente ligados; dos acontecimientos, por lo demás, que hasta donde yo sé todavía no se han puesto en relación. El primero es bien conocido, pues forma parte de la vida de Platón y concierne a la historia anterior a la fundación de la Academia antigua; el segundo es casi desconocido, y señala el momento en que el teatro –si así puede decirse– se vuelve histórico.

En el año 387, Platón había regresado a Atenas de su viaje al sur de Italia, donde había buscado el contacto con los pitagóricos. Era el viaje también conocido como el primero de los sicilianos y que había permitido al filósofo, que a la sazón contaba cuarenta años de edad, tratar al rey de Siracusa Dioniso I; un trato que tuvo como consecuencia que el filósofo mostrase más tarde, en relación con todo lo que aquel nombre le hacía recordar, una nerviosa actitud reservada. De vuelta de Siracusa, Platón compró en Atenas, por lo que sabemos, una finca en las afueras de la ciudad, que había sido consagrada a un semidiós llamado Academo, para abrir en ella un nuevo tipo de escuela. Leyenda y realidad podrían convenir aquí en el hecho de que el éxito de esta empresa pronto resultó inaudito. Aunque las experiencias de las gentes de nuestros días apenas les permitan creerlo, la primera de las academias era un lugar donde la palabra «escuela» tuvo que significar tanto como encantamiento por medio de la enseñanza. Sólo así se entiende por qué el jardín de Platón llegó a ser un imán para jóvenes dotados que soñaban a medias con conocimientos iluminadores y a medias con hacer carrera en la ciudad, jóvenes pertenecientes en general a las capas medias y altas de Atenas, y no pocos con inclinaciones homoeróticas, como correspondía a la concepción didáctica de la institución. No diré por el momento sobre el éxito de esta escuela sino que casi mil años más tarde fue cerrada con violencia por un emperador cristiano desde Constantinopla, y después de una suspensión de otros mil años sería reanimada en el Renacimiento florentino. Entre paréntesis se puede sacar de estos datos la conclusión de que, en Europa, la idea de una comunidad de pensadores es algo más antigua que la Iglesia cristiana, que quiso ser una comunidad de los santos, o al menos de los fieles, y mucho más antigua que el Estado moderno, que se presenta como una comunidad de beneficiarios de derechos ciudadanos. La única formación social de la tradición europea que podría disputar a la academia la primacía en edad –y en cierto respecto también el *prius* en lo relativo al uso público de la razón– es la discutidora asamblea popular de Atenas, que seguramente constituye el intento más antiguo de dar a la inteligencia colectiva una forma política. Desde Platón se institucionalizó, por tanto, la disputa entre saber escolástico e inteligencia popular.

El segundo acontecimiento se produjo pocos meses después de que Platón adquiriera el jardín de la Academia, y es uno de los datos secretos de la cultura europea. Hay que suponer que le precedieron largos debates que a un hombre interesado en la literatura y políticamente casi desesperado como Platón era imposible que pudieran ocultársele, por más que aquellas discusiones se hubieran producido en su mayor parte dentro de un grupo elitario de atenienses compuesto por los llamados coregos, ricos ciudadanos encargados de costear los «cantos del macho cabrío», las fiestas trágicas en honor del dios. Estos coregos, los patrocinadores del teatro ateniense, tomaron en el año 386, casi simultáneamente con la ins-

talación por Platón de su escuela lógico-erótica, y con la aquiescencia de la ciudadanía, la decisión de permitir la repetición en el futuro de piezas teatrales que habían gozado de particular éxito en las anteriores fiestas dionisíacas.

Para los hombres de nuestro tiempo es poco menos que imposible apreciar la trascendencia de esta decisión, ya sólo porque ningún lector o autor moderno puede transportarse a un tiempo en el que la norma era que cada pieza, la poéticamente más perfecta como la catárticamente más eficaz, sólo podía representarse una vez. El recuerdo de esta norma basta para mostrar que la poesía dramática de la Europa antigua no había comenzado bajo el signo del arte y la literatura autónomos, sino como ejercicio político de culto y ocupación religiosa de la comunidad. Cuando, en el año 386, la ciudadanía ateniense decidió permitir la reposición de piezas antiguas –cierto que también bajo la impresión de que el estándar de la producción de piezas de culto había empezado a decaer con rapidez después de la época heroica de Sófocles, Esquilo y Eurípides–, actuó, casi sin saber lo que hacía, de forma contrarrevolucionaria en el sentido más propio de la palabra. Los ciudadanos de Atenas trajeron al mundo la ambivalencia, que desde entonces quedaría adherida a todas las prácticas artísticas y culturales, primero acortesanadas, más tarde aburguesadas y finalmente musealizadas y massmediatizadas: que lo que era religión se convertirá, conforme el arte vaya camino de sustituir a la religión, en fenómeno estético. Pero sustituir a la religión significa parodiarla; es decir, despojarla de su seriedad o de su insustituibilidad. El derecho a repetir antiguas piezas de culto supuso lo que hoy se denominaría una revolución en el mundo de los medios, y medios eran en aquella época, para que nos entendamos, en todo caso o principalmente, medios religiosos, o, mejor dicho, de política religiosa y formadores de grupos. En ellos residía el poder de afinar y acuñar a los hombres de manera que pudieran ser miembros medianamente consonantes con su conjunto social. A través de lo que en Europa se denomina con el término de «religión» –con su tinte romano–, todas las sociedades antiguas regulaban su síntesis tonal, y se podría decir que su integración mito-musical y su equilibrio moral. Con la decisión del año 386, los responsables de la política cultural ateniense asumieron el riesgo de cambiar el tono de su ciudad de una manera incierta y potencialmente peligrosa.

Parece que Platón fue el primero que percibió el significado de este corte y el primero en reaccionar contra él desde una visión precisa de las nuevas condiciones que imponía a la formación; así se convirtió en el primer conservador. Inmediatamente se dispuso a hacer frente al peligro de una educación nihilista-estética a través del teatro de repertorio, un teatro semirreligioso y mítico-verista. La *Politeia* es el gran testimonio de la oposición de Platón al deslizamiento de la polis por una educación desregulada. Lo que hoy llamamos filosofía es directa e indirectamente una

consecuencia de la ofensiva de Platón contra los nuevos medios. Supone la invención de la escuela en el espíritu de la resistencia contra el teatro sin restricciones. Y quien sea admirador del arte escénico griego entenderá fácilmente qué era lo que preocupaba al filósofo, si se da a la lujosa ocupación de leer detenidamente las más grandes piezas clásicas que nos han sido transmitidas[2] y se fija sobre todo en los mensajes teológicos y sus posibles efectos en aquellos adolescentes que en la época del culto trágico intacto eran *eo ipso* excluidos de las representaciones únicas, y que con la nueva norma más tarde o más temprano tendrían acceso a las piezas.

No es esto mucho decir si se tiene en cuenta que todavía el lector actual de aquellas tragedias se interna en un territorio de metafísico horror poblado de dioses dudosos. Quien lee la pieza de Sófocles *Ayax* conoce a una diosa Atenea que con abismática maldad escarnece al guerrero deslumbrado y burlonamente lo conduce a su ruina; quien se aplica a las *Euménides* de Esquilo encuentra a un dios Apolo que había incitado a Orestes al matricidio para luego pedir, cual abogado defensor sin escrúpulos, la absolución de su cliente. Quien estudia las *Bacantes* de Eurípides asiste a la revelación de un Dioniso que halla satisfacción en la venganza sangrienta y encuentra justo probar su divinidad haciendo que un negador de la misma sea despedazado por un tropel de mujeres desaforadas hasta que finalmente una madre sostiene sobre el escenario, a la vista de todos, la cabeza ensangrentada de su propio hijo como disparatada prueba de la existencia del dios. Estos cuadros pudieron, en la época de la representación única, haber obrado como rayos numinosos en un público de espectadores adultos, y haberle producido horror y arrancado lamentos, *phóbos* y *éleos*, para recordarle la superioridad de lo divino sobre lo humano y como advertencia a los mortales para que se sometieran a un poder que no admite comparación. ¿Pero quién quería poner bajo control los efectos corruptores de aquellas representaciones, una y otra vez repetidas, del poder de los dioses? ¿Quién iba a responder por los daños a la comunidad si la liquidación del espíritu y la devastación del alma ganaban terreno en un teatro que comprometía a los dioses?

Parece que Platón fue el primero que trató de imaginarse la gravedad de las consecuencias político-pedagógicas de la nueva situación incluso a largo plazo. Del mismo modo que la sociedad actual tiene motivos para preocuparse por los efectos de la peste informática, difundida en forma de imágenes de violencia indefinidamente repetibles y anuncios de prostitución en los medios de masas, Platón veía en la presentación en los medios de su tiempo de dioses demasiado humanos, si no comprometidos hasta la bestialidad, un gran peligro para el Estado. Su lucha contra los

---

[2] Puede escucharse un extracto de mis cursos de Karlsruhe sobre el drama griego en la publicación en 2 CD *Ödipus oder Das zweite Orakel*, Colonia, 1999.

poetas, contra los teólogos del teatro, era en realidad una medida de protección político-teológica de la ciudad amenazada, destinada a atajar la exhibición blasfema de lo divino en el recientemente establecido teatro de repetición[3]. En aquella coyuntura, cabe suponer, se le ocurrió la idea epocal de una escuela filosófica, de una escuela que se ofreciera al dios como un nuevo medio por el cual éste pudiera manifestar lo mejor de él –y a él atribuible– perfectamente restablecido: como verdad y bondad incondicionadas excluyendo conscientemente las crueles intervenciones divinas en el mundo humano que describían los poetas. Interesa, por tanto, a Platón una aclaración de la revelación, y ésta se confiará en el futuro a la filosofía. Platón acababa de comprobar en los pitagóricos, los lógicos piadosos, que la secta filosófica de los buscadores de la verdad podía ir en esto por el camino correcto, pero que su forma de enseñanza, disociada de la vida normal, la hacía injusta. En su viaje de regreso, Platón concibió una idea cargada de consecuencias: en vez de secta, debe haber escuela. Con la escuela, la verdad se introduce en la ciudad, poco más o menos como el caballo de Troya, pero repleto de subversivos interrogadores de la vida ordinaria. En nombre de la verdad, la secta de los maestros tomará el poder.

Pero la filosofía como poder de la escuela es sobre todo una cosa: un nuevo medio; más exactamente, un nuevo medio de la teofanía. Platón lo impulsó en un momento en que una educación limitada al mito y al teatro entrañaba el grave peligro de un abandono a las pasiones colectivas. El nuevo medio de la filosofía era decididamente no-teatro; su programa era no-representación y no-exhibición del dios en el escenario; su ambición era proponer al dios un canal purificado, interiorizado y logificado para epifanías más sutiles. Tal es la razón de que los filósofos –hasta Heidegger– suelan ser, como decía, naturalmente pensadores en el no-escenario, pues mientras tengan algo que aportar a su especialidad, serán declarada y felizmente académicos. Si alguien preguntase qué pueda ser una academia feliz, la respuesta sería: no otra cosa que una escuela animada del convencimiento de ser el espacio de aparición preferido del dios, el templo mejorado, el oráculo esclarecido, el teatro superado, el misterio precisado. En este sentido, la más antigua academia era perfectamente feliz; segura de sus nuevos y plenos poderes teofánicos como de un secreto evangélico; y lo proclamaría en voz alta si no fuera evidente que las palabras altisonantes estorban la presencia sutil; por eso el dios enseña, por lo menos desde los días de Platón, el silencio y el «casi no

[3] En este momento crítico en que el medio de la comunidad de culto se convierte en el medio de masas político que es el teatro incide la tesis platonizante de Paul Virilio: «Ya en el escenario del teatro antiguo se trataba, pues, de hacer un *plagio del mundo visible,* y el primer medio de masas, cuya función consiste en la aireación del secreto y en la formación de opinión, no es sino un falseamiento de la realidad» (Paul Virilio, *Die Eroberung des Körpers,* Múnich, 1994, p. 37).

hacerse ya presente», a menos que se trate de una presencia íntima que deslumbra sin hablar[4]. Su verdadero nombre es evidencia. Por eso, el rumor de una doctrina no escrita de Platón tiene consistencia; se trata de la discreta competencia teofánica de la labor académica: el jardín de Platón está lleno de dioses. A quien es feliz, el dios se le muestra, se deja ver, en la resonancia de una idea exacta.

Todo esto tiene un punto claro: después del año 386, la filosofía supera en rango a la tragedia como medio de manifestación de lo divino; éste es el sentido histórico del academicismo original. Por grandiosa que hubiese sido la manera en que la tragedia ática trataba de dioses y de héroes, será la filosofía la que a la larga mantendrá el espacio teofánico al nivel del proceso civilizatorio. Es probable que lo que se llama historia de la religión y del espíritu haya sido durante largas etapas idéntico con los desplazamientos del espacio teofánico en las culturas. Éste tuvo su foco más antiguo en los oráculos y los cultos de trance[5], antes de que, con los griegos, ganase el teatro dionisiaco y, más tarde, ocupase la academia tal como aquí la caracterizamos, de cuya herencia se apropió la Iglesia cristiana para fundirla con la teología mistérica del Dios-hombre sacrificado, de la que nacería un melancólico híbrido, el platonismo cristiano, que demostraría su viabilidad hasta el idealismo alemán.

Con el giro cristiano no concluyó el proceso de desplazamiento del espacio teofánico. Si se contempla la historia del espíritu europeo desde la Baja Edad Media, se tiene la impresión de que, iniciada en el siglo XIII, no deja de ganar en dinamismo después de que los movimientos místicos, evangélicos y protestantes hubieran comenzado a llevar a las masas de las ciudades los juegos de lenguaje y las prácticas de culto a un Dios que brotaba de dentro. Hasta el siglo XX no dejaron de abrirse en el proceso civilizador europeo nuevos espacios para acoger nuevas manifestaciones de lo absoluto. Estos espacios quedaron relegados a lo más íntimo de los individuos y a los lugares de culto que eran las obras de arte; eran frecuentados por sociedades secretas políticas y sectas de nueva religiosidad; se los postulaba en los márgenes de la sociedad acomodada, y se los descubría en los desperdicios, en los accidentes o en los excrementos. Pero este movimiento puede interpretarse tan variadamente como se quiera: tendría sentido hablar de pensadores en el escenario si se demostrase que el teatro había asumido una nueva función teofánica; pero ésta es una pretensión que, dejando aparte el caso especial de Richard Wagner, en ninguna parte me parece que se haya cumplido en los tiempos modernos.

---

[4] *Cfr.* Klaus Schneider, *Die schweigenden Götter. Eine Studie zur Gottesvorstellung des religiösen Platonismus*, Hildesheim, 1966.

[5] Julian Jaynes discute esta idea cuando señala una formación epifánica aún más antigua: el sistema alucinatorio de lo que denomina «psique bicameral»; *cfr.* Julian Jaynes, *Der Ursprung des Bewußtseins*, Reinbeck bei Hamburg, 1993.

Debo confesar que, después de todo lo que he expuesto aquí, mi responsabilidad por el empleo de la fórmula «pensador en el escenario» sólo puedo asumirla si aclaro que estaba reservada para Friedrich Nietzsche[6]. Veo en este filósofo una figura errática que apareció como teólogo de un Dios no identificado. Nietzsche tuvo, si no objetivamente razón, sí motivo psicológico para presentarse como mediador tardío de la vida divina llamada Dioniso, puesto que reunía en sí los extremos dionisiacos: la existencia en constante tortura y la superación de la tortura en las euforias del arte y del pensamiento. Para él y, que yo sepa, sólo para él, es adecuada la fórmula del pensador en el escenario, mas tampoco para él vale literalmente, pues no se trata de atribuirle una relación directa con el teatro, sino de caracterizar una tensión existencial y su «mundo expresivo». Tampoco Nietzsche es ningún pensador en el escenario, sino un pensador que es él un escenario. Hace la experiencia de que, en él, un dios, que es el dios no-uno, el dios despedazado Dioniso, se manifiesta como la vida clarividente-demente enfurecida consigo misma. Nietzsche era un escenario para fuerzas que libraban en él su batalla, y cuya lucha le arrebataba la unidad de su persona. Podrá ahora pensarse lo que se quiera sobre la disposición de ánimo de Heidegger; podrá enaltecerse su participación de la capacidad mánica de la filosofía y no subestimar su paso por fases depresivas; en su actitud fundamental vivió muy lejos del ciclo de torturas de Nietzsche, encerrado como estuvo en una disciplinada y atroz normalidad. Por eso lo coloco sobre el fondo del caso de Nietzsche para decirlo por última vez: Heidegger no es un pensador en el escenario.

Caída

Quisiera ahora, para llevar este resultado negativo a una determinación positiva, proponer una fórmula que resume la fisiognomía espiritual de Heidegger y su proyecto filosófico en una expresión compacta: Heidegger es el pensador en el movimiento. Su idea, o cuasi acción, originaria es el salto, o el abandonarse, a un encontrarse *[Befindlichkeit]* en el que no encuentra en sí mismo y «bajo sus pies» nada más que movilidad. En ella va delante la cinética de la lógica, o, si se tolera el giro paradójico, el movimiento es su fundamento. El impulso de su discurso es hablar del movimiento, o más bien, «seguir» con el discurso-movimiento la movilidad real e insoslayable. Como ningún otro filósofo antes de él admite, por tanto, que se lo caracterice con esta fórmula inusitada y no clarificada en todos sus aspectos: el pensador en el movimiento.

---

[6] *Cfr.* Peter Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus,* Fráncfort, 1986, 5ª ed., 1999 [trad. cast.: *El pensador en escena: el materialismo de Nietzsche,* Valencia, Pre-Textos, 2000], así como *Die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes «Evangelium»,* Fráncfort, 2000 [trad. cast.: *Sobre la mejora de la Buena Nueva: el quinto "Evangelio" según Nietzsche,* Madrid, Siruela, 2005].

En lo que sigue intentaré explicar, al menos alusivamente, lo que esto significa y adónde conduce. Renuncio a hacer más comentario acerca del mito de su «camino del pensar» y me limitaré a una observación estructural de su forma de pensar. La concentración en el lado arquitectónico o formal del pensamiento de Heidegger permite mostrar que el supuesto camino del pensar no es sino la elaboración incesantemente repetida y modificada de un esquema invariable del movimiento. Desde esta óptica pueden caracterizarse los movimientos en el pensamiento del maestro de Alemania como un originario dar cumplimiento que está «en concordancia» con una triple movilidad ontológica. Hay en el pensamiento de Heidegger, y en general, si mi óptica no es errónea y si se me permite servirme de estas extremas y casi líricas abstracciones, tres movilidades universales y a todo subyacentes, tres rasgos cinéticos del ser que obran en todo tiempo en la existencia humana, pero diferentes según los matices culturales y epocales. Estos rasgos los llamo aquí, al primero la *caída [Absturz],* al segundo la *experiencia,* y al tercero la *vuelta [Umwendung].* Su intervención o su acometida en la existencia acontece «siempre ya», en cada caso y en todas partes, sin que haya sido contemplada, ni por las hermenéuticas clásicas del destino, bajo una luz suficientemente clara (o sólo haya empezado a verla justamente Heidegger)[7]. Este pensador fue quien, como nadie antes, halló la manera de expresar el hecho de que ser-ahí se halla siempre ya «puesto» en movimiento, está modelado por el movimiento y nada puede asegurarlo contra la movilidad que en él actúa. Su movilidad es la razón de su historicidad y su referencia a lo abierto. Variando la célebre fórmula de la conferencia de 1929 «¿Qué es metafísica?», se podría decir: existir significa estar sosteniéndose dentro de la acción del movimiento.

Parece como que Heidegger se hubiera vuelto intencionadamente hacia este azar irresistible y hubiera desarrollado una forma de discurso filosófico que correspondiera al ser-ahí sujeto a la acometida accidental: un discurso para la caída, un decir en la caída. Quien intenta pensar desde la movilidad debe mostrar lo importante que es dar un ejemplo de un caso, de una caída. El pensamiento mismo deviene así en un auténtico caso de movilidad. El que piensa debe decidirse personalmente –pues ya no imita a un motor inmóvil– y esbozarse reflexivamente en sus discursos. La filosofía ya no es posible sin declararse el filósofo a sí mismo. Heidegger elige este gesto con resolución ejemplar, como un maestro de gimnasia ontológica que da instrucciones a los sujetos todavía atiesados en principios y posiciones cosmovisivas para que se ejerciten en la permanencia consciente en la movilidad.

---

[7] Dejamos a un lado la cuestión de hasta qué punto la logocinética del neoplatónico Proclo, especialmente su doctrina de la estructura cíclica del espíritu y los recorridos cíclicos del alma, puedan considerarse precursoras de la ontocinética de Heidegger.

Todo discurso desarrollado en esta línea emana de un *cogito* cinético: existo, luego me ha venido un movimiento. No me hallo seguro, pues estoy «arrojado». Se me da algo a pensar por cuanto y en tanto que la acometida de la movilidad me toca a mí. Yo soy el caso porque un movimiento –una historia, una forma entreverada de azar y necesidad– me ha arrastrado y me ha llevado aquí, a esta situación, a esta inseguridad. Pensar significa entonces: desplegar la reflexión en la acometida. El discurso es colección de casos. En el discurso radicalmente interrogativo repetimos el movimiento accidental que nos ha llevado hasta tal lugar. Pero esto no basta: en la repetición ahondamos de tal modo en el azar, que éste empieza a aproximarse a una necesidad, quizá incluso a una «verdad». La repetición se torna así en la madre de la reflexión; la reflexión acepta lo ineluctable, irreversible, lo que acontece una sola vez. Cuando pienso y vuelvo a pensar el caso que yo soy, no puedo ya darme a la ilusión teorética: el viejo sueño de la distancia que nada cuesta se ha roto; el fantasma autista de la observación, que a nada obliga al observador, se ha desvanecido. Me he convencido de que estoy completamente modelado por la movilidad, envuelto en empujes originarios del movimiento. Ya no puedo hacer como que no he caído en esta mi situación. Ya no partimos de la apariencia estática, de la idea, de las cosas, del sujeto, del sistema, de la conciencia, del estado de cosas, de lo objetivo, de los valores supratemporales. Sólo podemos partir de la movilidad esencial en nosotros mismos, con nuestra temporalidad, nuestro estar emplazados, nuestra situacionalidad y nuestra adscripción. Todo comienza para nosotros con el «ser-ahí» *[Dasein]* interpretado como ser-en-el-mundo, y esto justificadamente, suponiendo que leamos así esta fórmula: por efecto de la acometida del movimiento en nosotros, haber alcanzado el «lugar» en que por lo general nos dispersamos y sólo excepcionalmente nos reunimos. La filosofía es comentario de nuestra situación.

El primer rasgo de movilidad de la referida tríada –el estar en caída *[Im-Fall-Sein]* o el caer *[Abstürzen]*– precede en orden y por materia a los otros dos rasgos, la experiencia y la vuelta *[Umwendung]* o *Kehre.* Si Heidegger hizo durante un tiempo mucho ruido con su determinación de volver a usar el nombre griego para los hombres, «los mortales», desde una posición poscristiana, esto fue una consecuencia extraída sin ningún disimulo de su análisis del primer modo de movilidad: el caer o precipitarse. Quien a principios del siglo XX hablaba con acento conceptual de los mortales, tenía que pensar, quisiera o no, en los que caían, y esto significaba pensar tanto en los caídos como en los que iban a caer[8]. No es casual que no sólo teólogos protestantes reconocieran en *El ser y el tiempo* la formalización de su fe efectiva, sino que también algunos miembros de la generación de los que lucharon en el frente pudieran opinar que por

[8] *Cfr.* Elias Canetti, «Die Befristeten», en *Dramen,* Múnich, 1976.

vez primera habían encontrado un lenguaje a la altura de las enormidades que conocieron. Los lectores de *El ser y el tiempo* saben que, para el modo de movilidad aquí discutido, Heidegger usó, en vez de expresiones como *Gefallenheit* o *Gestürztheit,* las conocidas de *Verfallenheit* [estado de caído] o *Geworfenheit* [estado de arrojado], expresiones que alejan al ex y anticatólico Heidegger del dogma romano y le dan una oscura orientación gnóstica[9]. Como ocasionalmente se ha venido considerando, fueron sobre todo las mentes apocalípticas y críticas del mundo las que interpretaron su paso por aquel mundo eclipsado desde ese sentimiento de caída; sólo quien participa de ese sentimiento puede saber lo que significa estar arrojado a su oscuro valor límite. La expresión forma parte de la serie de conceptos de «filosofía real» con que algunos pensadores intentaron en los reflexivos epílogos a la Revolución francesa asegurarse del desde entonces llamado el suelo duro de los hechos. Éste ya no era el suelo sobre el que «el hombre» desde siempre ha caminado y se ha detenido, sino el suelo sobre el que cayó después de su auge como sujeto: en esta cualidad, la de límite de la caída, la dureza modernamente experimentada de lo fáctico se hacía recordar al resignado agente de la praxis; sólo para idealistas y constructivistas fracasados después de la retirada del exceso tiene el nudo «que es» valor informativo. El mundo es todo lo que, después de las escapadas de la ilusión, pone a la vista que es el caso. Sin embargo, los hombres por lo general no perciben su caso, pues ellos, según Heidegger, apenas experimentan alguna vez algo distinto del ser-ahí en el modo de la caída cotidiana:

> Llamamos a esta «movilidad» del ser-ahí [...] el *«derrumbamiento» [Absturz]* [...] El ser-ahí se derrumba de sí mismo en sí mismo, en la falta de base y el «no ser» de la cotidianidad impropia [...] El torbellino hace patente a la vez el carácter de «movilidad» y «yección» del «estado de yecto» [...] La caída es el concepto ontológico de un movimiento[10].

Cuando el filósofo estableció para el primer modo de la movilidad la expresión *Geworfenheit* [estado de yecto], este término tenía la virtud de que partiendo de él pueden emplearse las formas activas *Wurf* [yección] y *Entwurf* [proyección], y esta inversión es la que le interesa al joven pensador de lo serio. Los conceptos activadores son apropiados para modificar heroicamente la estructura originariamente pasiva de los casos. Con

---

[9] Con esta tendencia expuso ya en 1928 Hans Jonas, en su tesis doctoral dirigida por Heidegger y titulada *Der Begriff der Gnosis* (Gotinga, 1930), la gnosis antigua empleando expresiones de la ontología fundamental. Barbara Merker ha señalado las analogías entre el mito gnóstico y la «conversión a la autenticidad» de Heidegger en su libro *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls,* Fráncfort, 1988, pp. 176-193.

[10] Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* Tubinga, 1967, pp. 178-180 [trad. cast.: *El ser y el tiempo,* Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2000].

ellos se puede expresar la suposición de que del caso sufrido puede hacerse, en circunstancias aún por aclarar, un caso asumido, una caída proyectada, y hasta, por así decirlo, una operación existencial de comando en la que el arrojado se apropia de su destino. Esto bastaba para motivar la preferencia de *«Geworfenheit»* sobre la palabra potencialmente idéntica en sentido, aunque más cristiana y cargada de angelología, *«Gefallenheit»*. La aceptación del caso por el que cae se produce en el Heidegger de *El ser y el tiempo* de resultas de una meditación macabra, más propia del monje-soldado, cuando el arrojado al mundo se deja «caer» hasta en la propia muerte prevista. La muerte como mi posibilidad más personal posee, como el logos, fuerza unidora. De la vista de su propia anulación, el meditador regresa, como de un bautismo de fuego, a su presencia. Sólo ahora puede «tomarse» a sí mismo «sobre sí», tembloroso en la certeza de no ser una excrecencia, sino una proyección[11].

Este cambio de expresión nos ofrece la oportunidad de mencionar la circunstancia de que también en el despliegue de los rasgos cinéticos originarios del ser como ser-ahí –la caída en lo fáctico-disperso, la experiencia en el contexto, la vuelta de la experiencia hecha– aparece una diferencia que abre una referencia a la verdad y la autenticidad. Supone una diferencia radical –al menos es la primera apuesta de Heidegger– el que el ser-ahí continúe en su caída sin recogerse, y por ende caiga en su dispersión en el ser-de-cualquier-manera, igual que un pasajero dormido que, sin despertar, hace aletargado todo el viaje desde la entrada en el mundo hasta la estación final, o el que el ser-ahí se percate de su caída, se deje penetrar por la conciencia tanto de la falta de base como del estar determinada y, finalmente, haga de la caída padecida una caída asumida, o quizá incluso una «yección» propia, y del caso un proyecto, y del ser acometida la resuelta conformidad con un destino. Retengamos que para el Heidegger de *El ser y el tiempo* esta autoaceptación debe entenderse ante todo como una «resolución» o un «dejarse avocar a salir del estar perdido en el "se"»[12]: «el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar ser deudor, lo llamamos el estado de resuelto»[13]. La resolución aparece en este período como el remedio contra el hundimiento en lo accidental.

Renovar constantemente la diferencia entre un estar perdido banal y el proyectarse resuelto: esto es parte de la tarea ética de la existencia en medio de la arbitrariedad dominante. Siendo la exigencia de distinción tan explícita, conviene advertir que es imposible que la transformación que Heidegger lleva a cabo de la metafísica en ontocinética –el esclarecimien-

---

[11] *Cfr.* Peter Sloterdijk, «Was heißt: sich übernehmen? Versuch über die Bejahung», en *Weltfremdheit,* Fráncfort, 6ª edición, 1999, pp. 267-293 [trad. cast.: *Extrañamiento del mundo,* Valencia, Pre-Textos, 1998].

[12] Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* cit., p. 299.

[13] *Ibidem,* p. 297.

to de las movilidades que atañen al sentido del ser– pueda desembocar en un secundar sin criterio todo lo que se halla históricamente en proceso[14]. En la movilidad llevada a reflexión aparece una diferencia de primer orden que es comparable a la diferencia capital del pensamiento bivalente en el campo lógico, esto es, la diferencia entre verdad y falsedad, y a la propia del juicio bivalente en el moral, esto es, la diferencia entre bueno y malo: hay un movimiento falso y su contrario, el verdadero. Con ello, la cinética filosófica abre una tercera dimensión diferencial que hay que establecer antes de la distinción lógica, la del ser verdadero o falso de los enunciados, y de la distinción ética, la del ser bueno o malo de los actos. También la movilidad requiere una capacidad de «juzgar» o distinguir propia, una capacidad direccional, si así puede decirse, que se manifiesta en maneras de dirigirse a objetos, personas y programas o de evitarlos, en compromisos y descompromisos, en respuestas adecuadas o fallos[15]. Hay la dispersión en lo inauténtico y en el disfraz –apreciable en la insoportable levedad del ser–, y hay también el recogerse en lo auténtico y lo ineludible, indicado por el no aligerado «peso del mundo». Hay un (tendencialmente) falso dejarse llevar por manejos y reacciones, y hay una (tendencialmente) verdadera participación en un impulso formador-ultimador a la «labor» y a la responsabilidad.

Ambas «tendencias» o impulsos deben entenderse como modos igual de potentes de la movilidad, pero la originariedad del impulso a la dispersión en lo falso es, según la exposición de Heidegger, de tan alta tasa, que por lo general rebasa al impulso contrario a recogerse en lo verdadero. Incluso hay que reconocer que el «movimiento falso», el precipitarse inicial o «yección» dispersadora, es la magnitud más universal, porque sencillamente resulta «inmediata y regularmente» –la fórmula de advertencia de Heidegger– de la prosecución del a-caecer original. Simplemente dejar acaecer el caso que se presenta, de accidentalidad en accidentalidad: esto continúa hasta la caída definitiva, y esto es el caso normal, que, según Heidegger, desemboca en lo falso, en la indecisión, en la inautenticidad, en el ser arrastrado por poderes públicos y anónimos. La inclinación a permanecer en la actividad oscurecida es el origen del impulso hacia la inautenticidad. El movimiento verdadero o recogedor, en cambio, sólo

---

[14] La opción de Heidegger de 1933 es un motivo para acentuar esto. Pues «el adaptarse y someterse plenos al imperio y al destino del mundo», de que Heidegger hablaba ya en el gran curso de metafísica del invierno de 1929-30, no puede pensarse sin la ambigüedad, la elección y la decisión. También lo que «impera» en el mundo sólo puede concebirse como juego que se manifiesta de múltiples maneras y nunca resulta unívoco.

[15] Referencias a este particular se encuentran en las colaboraciones del libro, editado por Michael Eldred, *Twisting Heidegger. Drehversuche parodistischen Denkens*, Cuxhaven, 1993, especialmente en las aportaciones de Raffael Capurro, John Sallis y John D. Caputo. Este último concretiza la exigencia, que no es la primera vez que se plantea, de pensar con Heidegger contra Heidegger en su libro *Demythologizing Heidegger*, Bloomington, 1993.

puede salir del movimiento falso como un precario contramovimiento. O, para cambiar la imagen, el movimiento verdadero acontece como si, en el caso que se presenta, se abriese un paracaídas; el ser-ahí del que cae experimenta entonces un tirón. Y como en su precipitarse se percataría de su «situación», daría otro sentido al resto de su caída al convertir en resuelta proyección o apertura a lo posible y esencial lo que de otro modo se quedaría en trivial inercia en lo accidental determinado de cualquier manera.

Por lo demás, en el primer Heidegger nunca queda claro si el ser-ahí puede realmente adquirir para sí en su decisión «más propia» la capacidad de elegir una dirección reconociblemente distinta o si lo que aquí se denomina proyección o decisión no sólo es un caer interiorizado y un proseguir más consciente en las líneas ya trazadas. En efecto, en un pasaje que no escapó a los lectores atentos dice Heidegger que la existencia auténtica sólo es un «empuñar modificado» la cotidianidad cadente[16]. Si esto es así, la diferencia existencialmente interpretada entre movimiento falso y movimiento verdadero, caída y proyección, podría establecerse formalmente, pero sería para siempre una diferencia que no se puede realmente «hacer», al menos no de manera evidenciadora, y de la que en el mundo cadente nadie podría juzgar ni, menos aún, disponer con criterios acreditables. «No se decide ónticamente si el hombre está "sumido en el pecado"»[17].

Además hay que notar que esta primera definición del ser-ahí como caída o movilidad cadente recorre la vertical, y justamente –en la memorable inversión de la dirección metafísica habitual– de arriba abajo, en la caída, en el descenso, en el irse abajo. En este singular sentido es Heidegger un teórico del descenso: para él, el hombre es un ser que inmediata y necesariamente desciende a sí y aterriza junto a sí. En el hombre, descender en el sentido de provenir también significa ya caer. Él cae típicamente tan abajo, que se dispersa en lo que está más abajo, entre las cosas, las rutinas y los mecanismos: entre los minerales y los muertos vivientes (en el surrealismo se habría dicho incluso: entre los burgueses). La línea hasta la que el caer llega se llama cotidianidad; o, en expresión más cruda, «desenfreno del "tráfago"»[18], que equivale a un «cotidiano ir flotando»[19]. En el desenfreno, «el hombre» se pierde desde el principio porque entiende su propia manera de ser desde las cosas y los acaeceres en los que está inmerso y en los que ha caído. Bajo la luz de las cosas y rutinas aparece el hombre ante sí mismo como un «ser ante los ojos», arrastrado como las demás cosas. En esta originaria falta de lógica se eviden-

[16] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 179.
[17] *Ibidem*, p. 180.
[18] *Ibidem*, p. 177.
[19] Martin Heidegger, *Wegmarken*, Fráncfort, 1967, p. 7 [trad. cast.: *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001].

cia la esencia «tentadora» del ser-ahí como tal: el existir finito, condicionado, se aferra a algo de lo que puede preocuparse y en lo que puede caer. La caída nivela la diferencia entre el modo de ser de la existencia y el del «ser ante los ojos». El hombre tiende desde el principio a concebirse a sí mismo como material humano y factor ambiental. A la vista de esta huida, siempre ya emprendida, a la indiferencia, el abandonarse anárquico y el funcionar obediente son lo mismo. Antes de Heidegger, sólo Johann Gottlieb Fichte refirió, con una radicalidad comparable, un estado de cosas parejamente entendido cuando, en un polémico agregado a sus *Fundamentos de toda la teoría de la ciencia* (§ 4), escribió: «La mayoría de los hombres serían más fácilmente inducidos a considerarse como un trozo de *lava en la luna* que a tenerse por un *yo*»[20].

Esto lo habría suscrito el primer Heidegger a condición de que la tesis de Fichte admitiera dos modificaciones: por un lado, la que supone la observación de que esta caída entre las cosas y los acaeceres es el resultado espontáneo del ser-ahí ordinario; pues todo lo «yecto» tiene cierto gusto de lava. Como nuestra existencia siempre comienza desde una parte ajena, en cierto modo llega siempre demasiado tarde; se avecinda al ser «ante los ojos» y en todas partes debe tratar con lo precedente y lo extraño. Incluso si un Dios bueno nos hubiese creado para él mismo, no se nos ahorraría la experiencia de que la lava está ahí delante de nosotros y la diferencia entre la luna y el mundo humano no siempre puede establecerse con seguridad. Por otro lado, Heidegger pondría la condición de que no debe hablarse de un yo, sino del ente que es un existente, del ente colocado fuera, en lo abierto, de un ser ontológico extático, y que llamamos, por lo común sin reflexión, el hombre.

Por el momento, nada más queda por decir del modo caída. Según Heidegger, ahora hay que enlazar inmediatamente, en esta analítica de las movilidades, con lo contrario, con la inversión; hay que pasar sin ningún rodeo del primero al tercer movimiento. Para el gran pensador ontocinético, al caso sigue una de dos posibilidades: o bien el precipitarse sin vuelta hasta la caída final, o bien la vuelta en la caída. Para él, todo pensamiento, lo mismo si es, como en su obra temprana, pensamiento resuelto o, como en su obra posterior, pensamiento sereno, acaba mostrando cómo el peligro del estado cadente puede también originar la vuelta a la «posibilidad más propia», el equivalente moderno de la necesidad clásica. El volverse hacia lo propio y lo más propio de la existencia tiene el carácter de una conversión ontológica: resurgimiento de la inautenticidad, renacimiento en el temor y temblor. De ahí la continua preocupación de Heidegger por una introducción al pensamiento esencial mediante éxtasis propedéuticos. De ahí también su inclinación a cierta seriedad mona-

---

[20] *Fichtes Werke*, ed. de Immanuel Hermann Fichte, vol. I, Berlín, 1971, p. 175.

cal, como si el pensamiento fuese la ascética máxima cuando sólo deja que lo «reclame» el Ser mismo; con todo, el pensador no se une a un *opus dei,* sino a un *opus entis.* Y de ahí, en particular, «la peculiar búsqueda de dureza y gravedad», o de aquella «coerción necesaria» de la que Hugo von Hofmannsthal, un pariente lejano en el espíritu de atención a las situaciones serias, que obliga a la autenticidad, había hablado en el discurso, pronunciado en 1927 en Múnich, «La literatura como espacio espiritual de la nación». Sin el completo estremecimiento del pensante, no hay ninguna posibilidad de tenerse radicalmente a sí mismo, o, dicho con la mirada puesta en el año del descarrío de Heidegger, ninguna resuelta integración en el destino que supuestamente se apodera de la colectividad. Sin la resuelta entrega al viraje, no hay ninguna participación en las obras de la autenticidad. Así podría decirse, variando un adagio inglés: «*Man's calamities are Being's opportunity*».

Experiencia

En este sentido es Heidegger un nuevo teólogo, y los teólogos que hablan de nuevos dioses, escondidos o soslayados, inevitablemente tienen prisa con su mensaje. A los teólogos antiguos se los reconoce en que tienen tiempo y Dios no los apremia. Heidegger tiene prisa en ir del movimiento falso y dispersador predominante al verdadero y recogedor. Durante más de medio siglo medita el pensador sobre las movilidades fundamentales del ser-ahí, y en todo ese tiempo de tempestad y calma después de la tempestad permanece fiel a su *a priori* cinético. En siempre nuevos arranques, en afinaciones modificadas, en variaciones terminológicas, repite la pregunta: ¿cómo llega el ser-ahí de su caída inicial entre las cosas a la resuelta sí-mismidad, del liso «estado de yecto» a la repetición que ahonda, de la no-esencia de lo accidental a lo ineludible, del falso nacimiento en la dispersión al renacimiento en el recogimiento en lo más propio, del comienzo provisorio a otro comienzo? Quien en todo esto eche de menos una referencia a la modernidad de Heidegger podrá cerciorarse de ésta en el dato de que, según él, lo decidido y fatal puede también y ante todo manifestarse como fracaso asumido.

No es difícil convenir en que estas figuras tienen algo de motor y, aun en su nuda abstracción, no carecen de atractivo. Retomaré una vez más los discursos de Heidegger de la caída y la vuelta y contrastaré su perfil con figuras análogas de Platón y san Agustín. No obstante, en la doble figura del caso y la vuelta –o del «estado de yecto» y la posesión de sí mismo– hay algo inmediatamente reconocible: es notorio que a Heidegger apenas le interesa que entre los rasgos del ser potencialmente simétricos del «caer en el mundo» (junto con la tendencia dispersadora de la caída) y la «vuelta» (junto con la capacidad de recogimiento, que hace entero y

auténtico a quien se recoge) pueda haber algo intermedio que escapa a la simetría de los caminos de la caída y de la vuelta, y no es ni caída ni vuelta, ni un perderse a sí mismo ni un tomar posesión de sí mismo. Quien no se deje seducir por el desinterés de Heidegger en lo medio y horizontal debe insistir en esto: el caer de los existentes en el mundo acontece no solamente, o no con preferencia, en la vertical; no tiene sólo, o no de forma predominante, los rasgos del drama del perderse a sí mismo. La mayoría entiende con razón el venir-al-mundo como una extensión en el plano.

La segunda movilidad, que normalmente parece tan generalizada que la mayoría de los hombres desde siempre la ha tomado por toda la movilidad, la encontramos en su interpretación cotidiana como entrada en horizontes mundanos. Al ser-ahí le es propio desde su comienzo la extensión en el espacio, se entienda ésta de modo literal, como crecimiento biológico, o metafóricamente, como participación en una producción cultural del mundo. Si queremos hablar heideggerianamente de este tema, más bien ajeno a Heidegger, tendríamos que decir que existir significa estar «siempre ya» captado por un impulso a entrar en el mundo en cuanto casa y a salir a él en cuanto que también es lo extenso: salir fuera de la casa inicial. El ser-ahí en el segundo modo de la movilidad tiene carácter de mudanza y éxodo, de instalación y evacuación, de currículum y curso hacia metas más lejanas. La esencia de todos los modos de esta movilidad la expresa la palabra alemana *Erfahrung* [experiencia], se entienda en su sentido corriente como saber desenvolverse con las cosas, que se han visto ya desde muchos lados, o se interprete filosóficamente como resultado de una ingenuidad superada, de un juicio inicial sacrificado, de una tesis revolucionaria. La característica más saliente del movimiento de la experiencia es que éste se organiza de manera cumulativa. En él, una cosa se llega a otra y forma con ella una «conexión». En él puede advertirse que también la horizontal posee capacidad recogedora. Las conexiones, así entendidas, son estructuras horizontales por cuanto que las experiencias forman redes, series, vecindades. Quien avanza desde la experiencia iniciada se acomoda a la movilidad lateral, a variantes y pluralidades. En esta línea, los hombres adquieren experiencia del mundo y, si no se encierran en posiciones de miedo ni se quedan estancados en la virtualidad indisciplinada de la psicosis, consiguen acomodarse en la casa del mundo, que comparten con otros: éste es un rasgo para el que los griegos poseían la palabra *oikéiosis,* equivalente en dialecto suabo a *Einhausung* [encasamiento], una palabra que no por caso gustaba a Hegel, que hizo del mundo su casa.

Pero Heidegger poco quiere saber de este rasgo, pues la dimensión normalizadora, civilizadora, quizá también promiscuitiva, de su concepto no se adecua a su interpretación revolucionaria-concentradora del Ser, calibrada a lo enorme y a lo serio. No por caso enseñaba todavía en su obra tardía que la carencia de morada es un «destino del mundo», y afirmaba que la presencia de lo inquietante es la verdad fundamental del

hombre en el mundo moderno. Hablaba a sus oyentes como si pudieran a cada momento ser alcanzados por el golpe vertical de lo enorme. Incluso su ensalzamiento último del habitar supone una forma de trato transformada, pacífica, junto a lo inquietante. Es lógico que esto tuviera que conducir a una reducción de la imagen de la movilidad del ser-ahí en la dimensión horizontal. Pues el concepto filosófico-cinético que rige para la introducción del ser-ahí en la abundancia de lo experienciable no puede formularse si sólo se permanece en el aspecto de la caída o del «estado de yecto». Podría definirse más adecuadamente como venir-al-mundo, una expresión apropiada para determinar la cifra de la movilidad del ser humano no falsamente estancado desde la idea de un nacimiento permanente, y nacimiento es siempre ya síntesis de caída vertical y entrada horizontal. Se puede designar con más razón a los «mortales» como los que vienen-al-mundo, y viendo el potencial técnico, criminal, creativo y trágico de esta especie excéntrica, también podría decirse que es la que mira y va más allá. La experiencia que constantemente se enriquece va progresivamente incluyendo lo acidental y único en sus conexiones. Es la fuerza incluyente *par excellence.* Cuanto más consciente de su fuerza es el pensar ligado a la experiencia, más categóricamente pone en jaque a la vertical desde la horizontal.

En la fórmula venir-al-mundo hay dos aspectos interesantes: por un lado, se ajusta a la movilidad horizontal de la existencia con una expresión que anuncia tanto la caída como el éxodo, y por otro permite limitar y compensar desde el asunto mismo la resistencia de Heidegger a toda antropología. Con su auxilio podemos resumir sin temor el hecho humano –el hallazgo de que los hombres están «en el claro»–, definir a los existentes como seres en mudanza que no rehúyen su propia y particular extensión. Estos seres, fracasados como animales y condicionados desde el principio por la cultura y la técnica, viven viniendo al mundo, constituyendo el mundo e «históricamente», pues siguen un impulso hacia lo lejano que a su vez viene de lejos, de una lejanía natural y técnico-histórica que ellos mismos por de pronto, y quizá en general, no pueden entender[21]. En cuanto los hombres entran en la historia de las naciones y disponen de la técnica superior, hacen en sí mismos el descubrimiento de que son criaturas a las que, además de las preocupaciones domésticas e inmediatas, también las mueven los asuntos elevados y lejanos. Incluso cuando en el plano de sus propios intereses quieren ser modestos, lo grande e inmenso no les deja reposo. Están, cabría decir, condenados a dominarse y a sufrir por causa de sus apetencias de poder. El poder es algo que

[21] Sobre el papel histórico de la conjunción de naturaleza y técnica en la posición humana, *cfr. infra,* en el artículo «La domesticación del Ser. Por una clarificación del claro», pp. 93-153; el motivo del ser «fracasado como animal» se desarolla en el discurso «Reglas para el parque humano»; *cfr. infra,* pp. 201 ss.

no sólo sufren sus súbditos y víctimas, sino que alcanza por igual a sus actores y los pone en situaciones en las que poder hacer significa sufrir. Cuando los hombres llegan a este punto, se ven impulsados por deseos de superar ese su sufrir el poder. Esto se observa inicialmente en los egipcios, los babilonios y los persas, con los que los judíos primero, y los griegos después, pusieron a plena contribución sus inteligencias críticas de la política; más tarde lo harán aún más los romanos y los sucesores de los romanos, los bizantinos, los europeos, los rusos y los americanos, que actuarían con guión imperial. En la medida en que se mostró que en los hombres hay algo que satisface estas demandas de lo grande, alto, lejano, éstos experimentaron durante las épocas de las ciudades y los reinos una especie de crecimiento cuya dimensión lleva entre nosotros un nombre tan respetable como inquietante: el espíritu. Esto significa la unidad compleja de lo que produce, recibe y aumenta el poder, y también de lo que lo somete a reflexión y lo atempera. Así pues, cuando los hombres se hacen decisivamente más grandes, crecen en «espíritu». Respondiendo al reto del crecimiento se vuelven, como bien se dice, aunque casi siempre sin tener idea de su sentido, adultos. Lo que aquí nos interesa es la relación entre la mudanza y la condición de adulto. El venir-al-mundo histórico no puede efectuarse sin mudanza y sin éxodo. Por eso, la mudanza forzada o destinada por la historia a esa dimensión mayor tiene que provocar una crisis en el ser humano. Esta crisis adquirió la forma permanente que desde hace dos mil años se denomina *educación*. Es una crisis que indujo al ser humano a cambiar formato. Los griegos establecieron aquí la expresión *paideia*, que acertadamente significa algo así como el arte de modelar al niño, una palabra que hay ver con alarma. Esta palabra es señalizadora: de ahora en adelante habremos de hacer con nuestros hijos algo que no se conocía en tiempos de vida más sencilla. Tuvimos que comprender que, en las nuevas circunstancias, nuestros descendientes ya no se ajustarían a la situación del mundo si los dejábamos crecer junto a adultos corrientes y confiábamos en la imitación inespecífica. Los jóvenes no alcanzarían el nivel necesario si en sus años de aprendizaje no los formase un educador o maestro debidamente cualificado.

Sólo en este contexto puede calibrarse lo que el descubrimiento de la educación significó para la civilización europea[22]. La expresión testimonia el conflicto crónico entre los hombres de las épocas de alta cultura en torno a las metas y los métodos de su formación. En un mundo ampliado, en los imperios y las ciudades con gobierno propio, tuvo que llegar el momento en que el significado de hacerse adulto fuese objeto de controversias. Ahora, la adultez del amo era otra que la adultez del siervo, la

---

[22] *Cfr.* Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlín-Nueva York, 1989 [trad. cast.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1990].

adultez del sacerdote otra que la adultez del guerrero, y la adultez del gobernante otra que la del particular. La de los atenienses tenía manifiestamente otro carácter que la de los espartanos, y la de los griegos mostraba otra tendencia que la de los persas. Pero la adultez del filósofo quería llegar, más allá de todas estas diferencias, a otros resultados que la adultez de los «muchos». La filosofía, tal como Platón la proyectó e institucionalizó, no consistió sino en aprovechar la oportunidad de ponerse a la cabeza de la situación revolucionada de la educación. Si la filosofía pudo llegar a ser una forma de vida *sui generis,* fue sólo porque impulsó de la manera más ambiciosa la ascética del hacerse adulto. En el conflicto entre los pocos y los muchos, aún hoy generalmente malentendida como el resultado de una arrogación por parte de una élite, se oculta el desnivel entre los educados y los no educados, una tensión que atraviesa la era de las culturas superiores nacionales y abre por doquier un abismo entre «los que saben» y «los que no saben» que las relaciones formales de maestro-alumno ahondan, salvan y encubren a la vez. Ese conflicto modifica en el presente sus formas de presentarse y multiplica sus frentes; se cobija tras las convenciones igualitaristas y se minimiza en la igualdad de derechos entre ciudadanos y expertos, y por último se traduce en la coexistencia pacífica de capacitados y distintamente capacitados. Pero en ninguna parte puede hablarse de su solución.

La revolución pedagógica dejó tempranamente ver un lado oscuro: después de que se cruzase el umbral a partir del cual se tematizó y discutió la educación como control metódico de los caminos que llevan a la condición adulta, en las culturas superiores incipientes adquirieron sentido las expresiones «plebe», «vulgo», «pueblo llano» o «proletariado» porque designaban grupos humanos que, debido a sus circunstancias de miseria no remediable *ad hoc,* en muchas ocasiones sólo podían ser adultos lo suficiente para reproducirse en la desesperanza. En cambio, los acomodados y los pujantes quieren que sus hijos lleguen a adultos tras recibir la educación ahora posible para que tengan acceso a las actuales técnicas culturales.

La filosofía como pieza fundamental del procedimiento educativo estimula el exceso en el hacerse adulto. Pero por proceder de manera esencialmente exagerada, abre la posibilidad de invertir la educación en un retorno de la infantilidad en el nivel del concepto: tal es el peligro de toda escolaridad independizada. Con todo, mientras logre escapar del extravío escolástico, la filosofía puede adquirir una alta carga de autoridad, pues su poder de sugestión le viene de su pretensión de estar en el vértice de la pirámide de adultez y desde allí hacer las advertencias más sabias (una posición que en el siglo XX le disputaron el psicoanálisis y la teoría de sistemas). Por esta razón pudo la pedagogía filosófica, siguiendo las huellas de Platón, reclamar para sí el privilegio de educar no sólo a la juventud, sino también a los educadores; e incluso en los momentos de su máxima arrogancia llegó al punto de querer dar poder a los impotentes y

poner un espejo delante de los poderosos. Platón educó a Aristóteles; Aristóteles educó a Alejandro (a quien Plutarco cuenta entre los filósofos y reclama para la escuela)[23]. Gracias a la filosofía, la educación se convierte en un delirio con rango de institución. Experimenta sobre la cuestión de si el filósofo más serio no será el que ha tenido más éxito en el esfuerzo por ser el individuo mejor educado de su cultura.

¿Cómo sería la descripción del filósofo más completo? ¿Qué tendría que lograr, según ella, el asceta de la *paideia* más completa? ¿Hasta dónde llega este guía de infantes y superador de la infancia? ¿Con qué medios supera sus propias disposiciones infantiles en un proceder contra sí mismo? ¿Cómo traduce el sueño de la vida integral y consciente a una praxis del discurso y la enseñanza? En todo caso tendría que haberse exigido a sí mismo mostrar las escalas más altas y los caminos más largos. Tendría que haber realizado, en lo físico y en lo moral, sus viajes a lo más lejano; habría estado en los límites del mundo, con los dioses y con las piedras; habría investigado lo mínimo y lo máximo, interrogado a muertos y a vivos; habría examinado hasta el extremo y al detalle todas las ideas esenciales de su época y destilado lo que puede y lo que no puede saberse; habría aprendido de los magos sus efectos y de los técnicos sus artes; se habría extasiado y desencantado en sus encuentros con hombres extraordinarios; habría sido en sus expediciones maestro de su arte y maestro de sí mismo, y finalmente habría también vencido la tentación con su superioridad. Y estaría ahora de nuevo aquí, entre nosotros, en la ciudad, que sólo con su enseñanza podría ser plenamente una ciudad. El filósofo habría vuelto porque en el puesto más abierto del mundo, en la academia, quiere explicarse a sí mismo y su relación con el mundo de la experiencia, de la *physis,* y lo que está más allá de la *physis;* y permanecería aquí para ofrecerse a sí mismo como ejemplo de la educación, de su esplendor y de sus límites. Cuando el filósofo abre su escuela, no invita a los no educados para seguir siendo allí tal como son; su misión es mostrar a los ciudadanos y a los jóvenes la manera de salir de las confusiones que les creó su familia, de sus neurosis heredadas, de las jaulas de sus opiniones. Él puede ya suponer una situación «político-cultural» en la que numerosos individuos descubren sus intereses para distanciarse de los espejismos de la identidad ligada al lugar. Mas para que el filósofo pueda saltar desde la ciudad a la periferia y al cielo, hay que suponer que ha crecido en el espacio de la ciudad. Su éxodo de la ciudad a lo cósmico sólo puede efectuarse desde suelo urbano. La desterritorialización del espíritu depende de un territorio en el que los ciudadanos persiguen sus intereses, tienen sus opiniones, discuten sobre lo justo e incluso se retiran ya de los negocios. Quien quiera ascender a lo sobreurbano debe primero haber sido totalmente urbano.

---

[23] Plutarco, *Moralia,* ed. de Wilhelm Ax, Leipzig, 1942, pp. 262 ss [trad. cast.: *Obras morales y de costumbres: moralia,* Madrid, Akal, 1987].

Con este dibujo exagerado, damas y caballeros, con este currículum casi risible del filósofo educado hasta el final, he esbozado lo que Heidegger, el profesor de filosofía de Friburgo y educador-inspirador de una generación de jóvenes pensadores y científicos, *nunca* hizo ni –siquiera– intentó hacer. En ningún momento accedió a la dimensión «ciudad», ni en su talante ni en su discurso; durante toda su vida se mantuvo fuera de ciudad, entre las cosas sencillas e inquietantes de la vieja naturaleza, entre los árboles, la hierba, los tubérculos subterráneos y los campanarios de pequeñas iglesias. Su «claro» es una metáfora forestal, no una alusión al mercado, al espacio donde los ciudadanos discuten. Y como ya no se internaba en la ciudad, en el centro urbano, en el ágora, en el foro, le resultaba aún más ajeno lo que acontecía más allá de la ciudad, en el espacio de la política de los Estados, del cosmopolitismo moderno, del tráfico intercontinental. Lo que son las embarcaciones de alta mar, lo que son los capitales y los medios –medios de ampliación, de tránsito, de mudanza, los transportadores ontocinéticos, literalmente: los que llevan algo de un lado a otro en lo abierto horizontal– no lo entendía ni estimaba en manera alguna. No miraba a través de la ventana atlántica, como obligadamente hacían los europeos de la Edad Moderna. No reflexionó sobre el descubrimiento de América, no veía ningún destino y nada digno de repetirse, nada que requiriera siempre nuevas interpretaciones, en el viaje de Magallanes alrededor del globo. No era, en fin, un hombre de éxodo, y menos aún un pensador de la globalización, y hasta el camino del pueblo a la ciudad próxima, que era la de su universidad, nunca lo dejó atrás con entusiasmo. Fue un maestro sin años de viaje. Los caminos formadores de la modernidad hacia el ancho mundo eran para él desagradables y sospechosos, y en el fondo los consideraba sólo continuaciones del precipitarse en la horizontal; últimamente pensaba haberlos despachado incluyéndolos en la cuenta del vil armazón *[Ge-Stell]*. A un conocido que estaba a punto de hacer un viaje ultramarino, le escribió esta sentencia de Lao Tse: «Quien no abandona su casa conoce el mundo». Lo hizo indisimuladamente porque quería hacer de una inhibición una actitud soberana.

Quien alguna vez haya respirado aire urbano y perciba la relación entre espíritu y polis no se dejará engañar: hay en Heidegger algo que nunca ha mudado, un horror al mundo, un furor del quedarse en casa. Se pueden enumerar los elementos de que su viejo «ahí» se compone: de siluetas de aldea y callejuelas de pequeña villa, de prados, bosques, cerros y ermitas, de aulas, pasillos de escuela y lomos de libros, de anuncios de la fiesta mayor y campanas al atardecer. Heidegger crece en una cultura católico-agraria, y permanece arraigado en ella hasta los días de la fama, incluso allí donde deja de ser el anticatólico furibundo y se coloca el birrete de profesor. Pues lo que filosóficamente cuenta no es el lazo físico con la escena originaria alemánica; es la instalación ostentativa en ella y el llamativo y tranquilo dejarse moldear por la comarca de

origen. El habitar en ella se le transforma al pensador en teorema práctico. Su meditación persigue la reformatación del espíritu del mundo en un espíritu local griego-suavo hinchado hasta la enormidad. El funeral rural es un existenciario de Heidegger, estuvo siempre en él como la meta tempranamente reconocida de su finitud. Quería que la comarca lo guardara como una diosa que llevase a los suyos en su regazo. Ocasionalmente escribe, sobre todo en su obra tardía, frases que suenan como si quisiera fundar una religión del primer pago. El permanecer en él es así un acto, una expresión del «estado de resuelto», de estar resuelto a rechazar las fuerzas dispersantes. En tonos estridentes y dulces anuncia su voluntad de quedarse para siempre en el espacio natal. Ese quedarse se le aparece como una obra del Ser, algo que él produce pero retiene cuando quiere tenerlo cerca. Quisiera que su propia persona se convirtiese en una campana en la torre de la comarca primera que llamase al recogimiento. Y como su campana no podría sonar sola, sería el Ser el que tirase del cabo. En esta sencillez de costumbres se hace valer nuevamente la distinción entre movimiento verdadero y movimiento falso, de manera inevitablemente equívoca, impugnable, discutible. Heidegger atribuye últimamente todas las expediciones reales en el espacio extensivo a un salir falso, dominado por la dinámica dispersadora, cuando un impulso que verdaderamente fuese de más amplias miras entraría en lo más comprehensivo del Ser mismo. Pero la mejor manera de hacerlo, cree él, es permanecer en actitud de espera en casa, en la antigua tierra, cerca de los abedules y las abejas, y con las obras de Aristóteles y las sentencias de los presocráticos a mano. Cuando enseña el salto a lo abierto, piensa en un abierto en el lugar. Se comporta como si tuviera que introducirse cada vez más hondo en la comarca en que nació. Lo que llama habitar termina siendo un ejercicio inacabable de pensarse como perteneciente a un lugar no indiferente. Medita sobre la propia tierra como hogar donde ha de desempeñar una tarea y distrito donde ha de cumplir una obligación.

Y así pudo ser, como más arriba anticipábamos, un negador de la mudanza que enfatizaba a través del pensamiento la reserva campesina hacia la agitación urbana. Ello llega en él hasta el repudio del horizonte porque éste habla demasiado de los espacios que se abren detrás de él y da testimonio de la subjetividad que, cierta de sus capacidades, impertinentemente los escudriña. Algo que se aviene con su rechazo de toda mala opinión pública, y el pensador apenas conoce alguna buena, desde luego no la plural, discutidora, política. En cualquier caso, los treinta y dos partidos del parlamentarismo de Weimar no merecen su respeto; para él no son más que órganos de la confusión colectiva y agitadores de habladurías. Con todo, las publicaciones sobre el ser en la obra de arte las hará valer como posiciones que marcan el espacio público, o quizá lo abren verdaderamente. Según la intuición imperturbable de Heidegger, el serahí no tiene nada que buscar en los horizontes y ambientes públicos que

no sea distracción. Sin haber estado en él, enseña ante estudiantes y amigos: «Pero el ambiente de la gran ciudad sólo reporta un estar animado y excitado, la apariencia de un estar despierto. Hasta la mejor voluntad se ahoga en la sensación y la representación...»[24]. Heidegger cree ver en las ciudades al hombre que huye de la necesidad, al demasiado libre, al desatado en la arbitrariedad, que no sabe lo que quiere ni lo que debe hacer, y por eso suele darse a lo primero que se le ocurre. Heidegger ventea en las formas urbanas de vida la ironía para él más dudosa y odiada que existe, quizá también porque representa la tentación del propio fenomenólogo: la tentación de la distancia, que el filósofo fomenta con su propio ejemplo cuando se toma sus vacaciones analíticas de la vida; la tentación de flotar libremente tras desprenderse del ser-ahí situacionalmente anclado. En la ironía toma asiento el subjetivismo que tan sólo conoce orientaciones accidentales-veleidosas hacia cosas y personas, junto con los correspondientes alejamientos arbitrarios de unas y otras. La ciudad engendra formas de vida en las que todo «se acarrea en lo uniformemente indistanciado»[25]; crea el recogimiento en lo falso. La gran ciudad aloja a las masas irónicas de hombres subvinculados ansiosos de sujeciones oportunistas porque no tienen ninguna idea de lo que es una obra y lo que la atadura de lo ineluctable puede conseguir. Que también los muchos de las ciudades no sólo no se distraen, sino que cumplen obligaciones y se plantean, privada y públicamente, sus asuntos serios, es algo de lo que nada quiere saber el filósofo del recogimiento. Por eso se queda en la provincia, de la que quiere formar parte, y celebra allí su permanecer en el suelo natal, en lo acogedor e inquietante del ser.

En este respecto, Heidegger, el que se queda ahí, es un pensador en el movimiento, mas inhibido, restringido, reprimido. Ésta es la razón de que de él nada pueda aprenderse, y si algo, sólo *ex negativo,* sobre la movilidad de la existencia en mudanzas y éxodos que abren el mundo. Extrañamente, el pensador en el movimiento apenas sabe decir una palabra sobre el compromiso que suponen actos como explorar, viajar o experimentar, sobre el trabar amistad, llevar a cabo empresas o elaborar productos, sobre el reformatear y trasladar cosas, sobre vincular textos y tradiciones o formar alianzas y equipos; en esa su actitud sólo es uno entre los muchos críticos de la modernidad a los que sólo se les oye un silencio hecho de inexperiencia y hostilidad cuando se habla de nuestras mejores capacidades: de bricolage, de cruzar, de seleccionar, de llegar a compromisos[26] y de todo el espectro de operaciones que constituyen la ciencia como voca-

---

[24] Citado en Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie,* Fráncfort-Nueva York, 1988, p. 194 [trad. cast.: *Martin Heidegger,* Madrid, Alianza Editorial, 1992].

[25] Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze,* Pfullingen, 6ª ed., 1990, p. 158 [trad. cast.: *Conferencias y artículos,* Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001].

[26] *Cfr.* Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie,* Fráncfort, 1998, p. 168 [trad. cast.: *Nunca hemos sido modernos,* Barcelona, Debate, 1993].

ción y la formación de comunidades como plástica social. La profundidad de Heidegger no tiene longitud. La movilidad lateral le interesa tan poco como el avance en el plano. No tiene ninguna teoría de la investigación y ninguna idea positiva de enciclopedia. De él se pueden oír enérgicas variaciones sobre las dos potencias filosóficas de Grecia y Alemania, pero ni una palabra sobre otras patrias de la razón, y sólo un poco sobre otras regiones originarias de la reflexión. Todas estas fuentes de mayorías perturban su permanencia en la esencialización, el recogimiento, la quietud. La experiencia como tal está ya para él demasiado cubierta de polvo ontológico, de la contingencia no asumible[27]. Ya a quien busca experiencia lo ve el pensador arrastrado por la resaca que lo conduce a lo arbitrario. Pero en la medida en que Heidegger se muestra indiferente hacia la movilidad horizontal, pierde la posibilidad de decir algo propio sobre un motivo que le fue perentorio en relación con el pensar. Por eso hizo, como ontocinético, su trabajo sólo a medias. Es cierto que habló hasta la monotonía, como ningún otro, de andar por caminos y de saltar a lo abierto, pero esto sólo vale para lugares de lo ente donde el nacimiento lo había arrojado. Sus «caminos» no conducen sino allí donde cuenta la existencia. Cuando Heidegger usa la metáfora del camino, lo hace para socavar el sentido de direcciones que apuntan hacia algo distinto. Deja de lado el impulso del partir histórico hacia lo lejano y ulterior como algo que no le concierne. Hasta el final se limitó a interpretar el *ethos* del serahí móvil como «permanencia» en un lugar asignado del mundo. Ya el suelo patrio es para él algo tan profundo que no basta una vida para abarcarlo. La observación de Hölderlin de que el espíritu ama la colonia, y su otra frase que dice que en lo desvinculado siempre hay un anhelo, son para el hombre de Meßkirch letra muerta. A veces condesciende con alusiones a que el amor es un ser atraído que lleva a los hombres a lo otro lejano, y hasta que les desvela el todo de lo ente en una cierta tonalidad. Pero no sale al encuentro de lo extraño real, de lo otro empíricamente lejano, mediante la propia extraversión. Encuentra a los hombres casi solamente a través de los útiles, que remiten a ellos y que de ellos son. Para tener una experiencia con los otros, éstos deben moverse hacia él. Cuando el budismo entra en casa en la forma de unos visitantes japoneses, le concede graciosamente el derecho de hospitalidad. En cambio, el amor al espacio como movilidad resuelta, el viaje como actividad esencial de la vida, el salir al encuentro de lo extraño como extraño, el partir fundamental que es el éxodo a una tierra mejor, y no digamos el hacerse adulto en otros continentes, todo eso no es asunto de Heidegger. Quien quiera presentar esto como una ventaja, señalará que esta forma de pensar no puede admitir la conquista y la misión porque, conforme a su impulso reflexivo

---

27 *Cfr.* John C. Caputo, «Heidegger's Essentialism», en *Demythologizing Heidegger*, cit., pp. 118-130.

y recogedor, su aliento es antiexpansivo. Sería, por su naturaleza, un pensar para una época posmisionera, poscientífica, postuniversalista y posvoluntarista. Pero tal época no existe.

Comprendemos que la dimensión urbana sea inaccesible al pensador Heidegger por faltarle una teoría de la experiencia o de la movilidad horizontal. Por eso, tampoco puede haber en él una teoría del saber y de las ciencias; el verbo «pensar» está reservado a la reflexión que suscita la caída y su vuelta. De ahí el dictamen de que «la ciencia no piensa», puesto que se mueve toda ella en la horizontal. Las ciencias participan, según Heidegger, en la caída, dado que pueden extraviarse en la experiencia y la abstracción, pero cómo puedan efectuar decididamente una vuelta o un giro contra su propia marcha es algo que debe quedar por ahora sin aclarar. Con la oposición directa de ciencia y reflexión no se puede de entrada ayudar a las ciencias. Heidegger desconfía de la experiencia por ser el cebo de lo arbitrario, que penetra en las ciencias igual que domina las ciudades y dirige las masas. Como no puede habitar en la ciudad, no logra acceder a la idea urbana de lo político en ninguna época, pues para él lo político pertenece principalmente a la experiencia y su «inesencialidad». Los factores de la vida en la polis: la competencia como encuentro de rivales libres, la compañía de los amigos y el juego de las opiniones dispares en el mercado y en la asamblea nacional[28] le son fundamentalmente ajenos.

Esta constatación pone estrechos límites a todas las tentaciones de buscar en la obra de Heidegger una «filosofía política». Cuando Heidegger se manifiesta políticamente, lo hace de una manera apolítica, preurbana y extraurbana. Las palabras que lo circunscriben son extra y supraparlamentario. En sus modales se mezcla el porte de la aristocracia del saber de origen platónico con el orgullo que el antiguo profesorado alemán sentía de su extraterritorialidad frente al poder principesco y la opinión del pueblo. El único acceso al espacio político se le abre a Heidegger con el estado de excepción, en el que, como él piensa, la declaración de una situación de emergencia pone fin al hablar todos a la vez privado, corporativo y políticamente partidista; el único gesto político con el que Heidegger puede contar es el del presentarse voluntario en el momento de peligro. Aquí se articula un armazón positivo que se levanta en las obras encomendadas por el «destino». En este respecto es deudor no de la ideas, pero sí de los movimientos de 1914, cuando también él, como millones de hombres sincrónicamente concernidos, se había presentado voluntario. Bajo el efecto de este tipo de experiencia pudo el pensador hacer en marzo de 1933 a una amiga la observación de que en los acontecimientos políticos de entonces, por mucha oscuridad que en ellos hubiera, notaba «un inusitado poder de convocatoria». De la necesidad enviada

[28] *Cfr.* Gilles Deleuze, «Platon. Die Griechen», en *Kritik und Klinik,* Fráncfort, 2000, p. 184 [trad. cast.: *Crítica y clínica,* Barcelona, Anagrama, 2009].

por el destino, creía él, las obligadas obras comunitarias surgen como de suyo, pues es la necesidad la que congrega y dicta lo que hay que hacer a los muchos. La necesidad precisa es la verdadera dictadora, por más que sus dictados deban ser interpretados con cautela. Sólo podía estar llamado a ser el guía de las obras necesarias para el propio país, para Europa y para el mundo entero hendido en gigantomaquias, alguien impuesto, dictado, desde el polo más alto (y a quien, desde el polo hermenéutico, le son concedidos los máximos recursos para la comprensión).

Que aquí pueda haber una tarea para filósofos, y se necesite adjudicar a alguien el papel de consejero de seguridad del Ser: ¿quién tomaría a mal esta idea en un representante del oficio? Sin embargo, Heidegger no ve que al guía de los alemanes unidos nada se le dicta en la manera prevista por el filósofo. En ningún momento concibe que los políticos fascistas sólo «sirvan» de contenedores de infatuaciones colectivas y de pantallas de proyecciones por ellos mismos preparadas, pero al estar el propio pensador seriamente amenazado por esas infatuaciones y proyecciones, no puede reconocer ese carácter hinchado del «movimiento». Durante un tiempo no ve con claridad la diferencia entre el estado de emergencia y la infatuación. Así pudo ocurrirle al filósofo que, cuando estaba dispuesto a responder al estado de necesidad alemán y europeo, sólo la infautación lo llamara. Con todo, desde 1934 es para él evidente que la supuesta «comunidad del pueblo» es filosóficamente inservible y debe ser sustituida por otra cosa que garantice el compromiso o por una asamblea de receptores de signos de lo oculto que cumpla la labor del desocultamiento. El artículo sobre la obra de arte es testimonio de este cambio de posición. Pero, antes y después, la «política» de Heidegger mantuvo su cualidad subpolítica unas veces y suprapolítica otras. Quien busque en Heidegger una teoría de lo político, encontrará una poética del estado de necesidad[29].

No digo que estas restricciones e intentos fallidos sean del todo incomprensibles; en toda su tortuosidad, parcialidad y torpeza reflejan el destino casi promedial del profesor alemán en la primera mitad del siglo XX. Este destino se sale del promedio cuando además participa en el juego final del heroísmo, que se despide de una forma tan sinuosa como la metafísica clásica de la Europa vieja. Las omisiones de Heidegger serían fatales para la filosofía en el supuesto de que lo que falta y hay que corregir no se encontrase desarrollado en otra parte. La laguna sería fatal si no hu-

---

[29] Philippe Lacoue-Labarthe ha calificado en *Die Fiktion des Politischen*, Stuttgart, 1990 [trad. cast.: *La ficción de lo político*, Madrid, Arena Libros, 2002], la «política» de Heidegger de «nacionalesteticismo». No está mal pensado, pero como en Heidegger nunca se aprecia un esteticismo en el sentido corriente de la palabra, quizá fuera más acertada la expresión nacionalergología. Heidegger se centra en la fuerza vinculante de la obra *(ergon)* encomendada desde la verdad, se entienda esto como se quiera. La obra es el lado bueno del armazón *[Ge-Stell]*, el aspecto que podría denominarse el receptáculo *[Ge-Häuse]*, y que más tarde se revestirá de conceptos como «habitar» o «permanencia».

bieran existido Ernst Bloch (junto a algunos otros, cuyas energías estuvieron empleadas allí donde se abrían las lagunas de Heidegger) ni los contemporáneos de Heidegger del decenio expresionista, ni sus antípodas en la esfera de la filosofía. Bloch desplegó de forma conceptualmente tan intensa como consciente del aspecto gráfico y tonal la filosofía de la experiencia y el éxodo que Heidegger ni quería ni podía desarrollar. También Bloch desarrolla una ontología política del estado de necesidad, que en las sociedades de clases es, desde luego, permanente y causa una continua afluencia de fantasmas de la necesidad en el acontecer cultural y político. A la presión de la necesidad se dirige en él la expectativa de que ésta puede transformarse, por la capacidad de soñar y de juzgar que la insatisfacción colectiva pone a contribución, en momento impulsor de la historia de la especie. La gran política es aquí interpretada como el poner-por-obra las anticipaciones de una vida mejor. La obra de Bloch estaba dedicada a interpretar la existencia de los hombres en su historia esencial, el tiempo del éxodo, enteramente en el segundo modo de la movilidad, el del avance impulsado por la insatisfacción y la generosidad, hasta la edad final de la meta prometida y alcanzada, la de la especie entera en su comuna planetaria, en la que Bloch veía la primera comunidad verdadera. La energía de Bloch como ontólogo del movimiento radicaba en que conjuntaba la experiencia con la vuelta o la revolución, a diferencia de Heidegger, que sólo podía pensar la caída en unidad con la vuelta o viraje en sentido contrario. Tanto aquí como allí, el pensamiento filosófico toca lo extremo, lo más serio. Por eso es típico de Heidegger que lamente la necesidad de la ausencia de necesidad, lo que significa tanto como que los cadentes no estén en general lo bastante estremecidos como para participar en una auténtica y necesaria virazón; mientras que lo característico de Bloch es que señale la necesidad de las virazones falsas, que lo más sólito es que constituyan un giro a la derecha antes que a la izquierda. Los extravíos de quien se equivoca en estos planos lo llevan rápidamente al extremo. Quien encuentre reprobables las grotescas sobreinterpretaciones de Heidegger del pseudocomunitarismo nacionalsocialista estará también poco dispuesto a aprobar el sonambúlico-perverso *ubi Lenin ibi patria* de Bloch. Cuando Bloch y Heidegger se encontraron una vez como dos hombres provectos sobre un podio, ambos metapolíticos, no acertaron a hablar más que de cosas secundarias. Los dos poetas de lo extremo se sentían demasiado cohibidos para ponerse de acuerdo sobre su división del trabajo.

VUELTA

Damas y caballeros, me acerco al final, y por tanto, si el título de esta conferencia es creíble, al asunto principal. Quiero decir unas palabras más sobre el tercer modo de la existencia acometida por la movilidad, sobre el viraje, la

vuelta, la revolución. En relación con ese motivo puede en primer lugar ilustrarse concluyentemente lo que la óptica sincrónica hace visible de la estructura heideggeriana de la movilidad. Aquí encontramos de nuevo –como en el análisis del precipitarse y la caída– a un Heidegger situado a singular altura; aquí es el pensador que no tenía ningún interlocutor entre sus contemporáneos del siglo XX. Cuando el Heidegger de la etapa intermedia empezó a pensar la movilidad del ser-ahí en el viraje o la vuelta, entabló un diálogo con sus dos únicos iguales de la tradición occidental: se encontraba, más atrás de la Edad Moderna y la Edad Media, solo con Platón y solo con san Agustín. Solamente con ellos podía tratar de su asunto, la pregunta por el tercero de los movimientos esenciales del ser-ahí: solamente con ellos podía hablar de la movilidad como movimiento contrario y recogimiento en lo auténtico tal como sobre este tema se debía hablar, de forma cuidadosa, rigurosa, perseverante y con la conciencia de que se está hablando de lo extremo.

En efecto, sólo en conversación con Platón puede repetirse la pregunta por el giro a la verdad que el fundador de la Academia había expuesto en su doctrina, y sólo en conversación con san Agustín puede volver a aclararse en una repetición por qué nuestro corazón ha de estar inquieto hasta que no encuentre descanso en el gran Otro. Platón, san Agustín y Heidegger son los únicos pensadores que han explicado con fundamental seriedad conceptual que la «Revolución» tiene lugar en el Ser mismo. La relación de Ser y Revolución es para todos ellos tan profunda, que les es imposible decir qué es la Verdad sin antes haber dicho qué es revolución, qué reversión, qué conversión. Sin una revolución del sentido entero de Ser no puede hablarse ni en san Agustín, ni en Platón, ni en Heidegger de un giro a la verdad o de un volverse a la verdad.

Está así justificada la tesis de que para estos pensadores el sentido de Ser no es expresable sin considerar un movimiento de «sentido contrario» o «revolucionario». Platón, como san Agustín y Heidegger, parten de que los hombres viven «inmediata y regularmente» apartados de la verdad y llevados por la deriva primigenia del error y la ofuscación. El errar es a sus ojos la posibilidad más originaria del ser-ahí, y esto no sólo en el sentido de que los hombres puedan estar en este o el otro respecto «dóxicamente» en el camino falso y no comprendan la mayor parte de las cosas, sino de que todos ellos se encuentran en una posición falsa y como dando la espalda a la auténtica realidad y verdad. Cuando Heidegger anota que «El hombre es lo desviado *[das Weg]*»[30], o que en la caída «el ser-ahí» vive *apartado de sí [von sich weg]*[31] (en el lenguaje de la primera obra: el existir cadente tiene de suyo el carácter de un desviarse y una «huida»[32]), sabe

---

[30] Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Fráncfort, 1989, p. 323 [trad. cast.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, 2003].
[31] *Idem*, *Sein und Zeit*, cit., p. 179.
[32] *Idem*, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, cit., p. 260.

que por encima del foso que separa la modernidad de la antigüedad ambos viejos maestros están a su lado. Para ellos, el errar es el primer movimiento; hemos caracterizado antes este impulso original a lo falso como el caer o precipitarse en la dispersión. Sólo con un cambio integral, un cambio en la dirección de su entero impulso existencial podrían los hombres corregir su desviada marcha con la corriente de la no verdad. Sólo después de esta inversión de su fundamental declive estarían en condiciones de volverse, viviendo contra su vida anterior y pensando corriente arriba, hacia la fuente de la verdad. Donde así se filosofa, el conocimiento es en primer término asunto de una revolución; depende de una crisis cinética tan difícil como virtualmente salvadora, en la que se decide si los hombres seguirán continuamente a la deriva o si, bien orientados, encontrarán el camino «de vuelta».

La revolución de Platón consistió en un giro o una reconducción del alma (en griego: *periagogé*). Esto implicaba nada menos que un giro radical en la dirección tomada en el viaje de la vida. Quien recuerda el símil platónico de la caverna sabe de qué se trata. En ella se propone imaginar lo que sucedería si los esclavos de la caverna, físicamente encadenados y hechizados por las apariencias proyectadas en su pared, y que son los hombres que llenan a diario el ágora, los usuarios de los medios, atentos sólo a los rumores, se liberasen de sus cadenas, se girasen y fuesen conducidos a la salida de la caverna: una vez encaminados hacia ella, acabarían viendo, quieran o no, el mecanismo de la producción de las apariencias y dándose así cuenta de que hasta entonces estaban presenciando meras proyecciones. ¿Qué era hasta entonces nuestra vida? Un ir a tientas entre engañosas imágenes sensibles, una ilusión de revista ilustrada, un visionado de vídeos del mundo. ¿Cómo es esto posible? Es posible –y no deja de ser la posibilidad más poderosa– porque, según Platón, todas las apariencias del mundo, todas las imágenes, vistas y cosas sensibles son generadas por un proyector mental que proyecta ideas sobre pantallas de materia móvil, esto es, sobre cuerpos. Tras el viraje esclarecedor, el mundo se revela como una simulación totalitaria. La existencia es la incapacidad adquirida para la contemplación de las ideas. Nos condena a un internamiento en algo que es a medias un festival de ilusiones y a medias un campo de prisioneros. Quien se separa de los juegos de imágenes y sale de la caverna de las proyecciones al aire libre, cerca de la salida pasa por delante del proyector del *eidos;* a la vista de él, termina de comprender: ¡así se crean las apariencias! La pequeña fuente luminosa en el interior de la caverna, la hoguera, es, junto con los objetos prototípicos mostrados en pasajera sucesión, la que produce las sombras que constituyen el mundo. Pero que ese mismo fuego es también él luz, luz que proviene del Sol del Bien, sólo lo deducirá estando fuera, al aire libre, cuando, después de salir de la salida de la caverna, vea el Sol. Podemos decir que el giro platónico inicia un acontecer en el que se distinguen dos niveles. En el primer

peldaño dirige la atención al espíritu humano, que produce las verdades de todos los días (hasta aquí, también la moderna crítica del conocimiento conserva la ruptura platónica con la ingenuidad); desde el segundo le señala el espíritu trascendente, lo verdadero en sí, que inunda el intelecto finito de una luz ilimitada y cegadora que viene de arriba (el pensamiento moderno suele prescindir de esta parte de la lección idealista).

El símil de la caverna enseña la liberación mediante la crítica del conocimiento. Mediante el giro que permite salir de la caverna se accede, según Platón, a lo que hay detrás de la apariencia, y el giro experimentado es radical. Quien lo vive hace la experiencia de sentir cómo una ironía revolucionaria se apodera de él. Luego, el conocedor se adhiere como de suyo a la irónica revolución universal que conocemos bajo el rancio nombre de idealismo. Cuando, después de Platón, el filósofo hace también de pedagogo, lo que verdaderamente quiere es ser un periagogo, un virador de almas; los pedagogos corrientes, los maestros y otros, que reciben dinero, conducen a los jóvenes allí donde por lo común quieren de todos modos que los conduzcan, a grados de carrera y a tribunas de oradores. El virador filosófico de niños dirige a éstos hacia una meta a la que al principio no aspiran porque por sí solos no pueden sospechar lo que en ella pueden ganar. Es un psicagogo que introduce a sus discípulos en el amor a la «verdad». Hace que se familiaricen con los juegos de luces del *a priori* despertando en ellos una ironía invencible contra la vida cadente, embrutecida, embargada, su propia vida. Todo esto lo hace informándoles sobre las otras caras de las imágenes, sobre los mecanismos eidéticos. Observemos que incluso Schopenhauer evocaba este plano irónico-radical cuando dejó sentado que las doctrinas de Platón y Shankara y su propia filosofía decían en el fondo una misma cosa.

En cuanto a Heidegger, este pensador leía la doctrina de la verdad de Platón no con ojos libres, sino a través de unas lentes católicas, pulidas en monasterio, agustinianas. La ironía se pierde completamente tras la melancolía de la interpretación teológica que del mundo hace san Agustín. También san Agustín piensa el mundo como lugar de extravío en el que la verdad tempranamente perdida sólo puede volver a entrar de la mano de una posterior revolución salvadora. Desde el pecado original, es decir, casi desde el comienzo, los hombres se multiplican en sus sangrientas ciudades y reinos en una falsa e incontenible procesión en el espacio y en el tiempo. Todo lo que engendra, mata y se infatúa es descendencia de Adán y herencia de Caín. Sólo en el judaísmo ortodoxo brilla entre los descendientes de Abel una chispa de vida no deformada. Para san Agustín, la encarnación en medio del torrente de pueblos y reinos es el punto de arranque de la revolución; sólo él imprime potencialmente otra dirección al desfile de sensualidad y de crimen.

La revolución de Dios hecho hombre va, por su naturaleza, mucho más allá de la teoría; pues con la mera crítica del conocimiento, con la elevación meramente filosófica al principio supremo, con la visión mera-

mente analítica de lo que hay detrás del aparato de las imágenes y la divinización meramente irónica del conocedor no se puede efectuar un giro salvador. Tal es al menos la creencia de san Agustín; ésta le da el sentimiento de superioridad sobre los puestos más altos de la sabiduraía antigua. Él cree saber que su revolución, la cristiana, es la verdadera porque va más lejos que la de los filósofos. Su punto de partida mundano no es, como en Platón, la ignorancia, sino la desesperación. Porque la desesperación lo penetra y porque él se deja invadir totalmente por ella, llega san Agustín a la convicción de que el hombre no debe ser iluminado, sino redimido. La redención es la señal de una revolución más profunda. Vistas desde ella, las virtudes de los antiguos son unos vicios espléndidos, dicho en jerga de los teólogos, y su saber una ignorancia elegantemente disimulada. Sería, por lo demás, irreflexivo pensar que la superación de la filosofía por la «religión verdadera» ha quedado sin efecto en la situación poscristiana: ella regresó en el siglo XX, sobre todo en el renacimiento judío, con la pretensión de superar una vez más el mito filosófico de la verdad con el mito ético de la comunicación o de la justicia.

San Agustín concibe la historia universal como un proceso de dobles virajes identificados con el par de términos de «perversión» y «conversión». Perversión es la primera desviación de la disposición de toda vida a la entrega amorosa a un origen divino; ella efectúa la primera rebelión, el abandono del centro y la orientación a un epicentro que, después del giro, se curva hacia sí mismo. ¿Cómo se produce esto? Satanás, el ángel resplandeciente, se mira en el espejo y se encuentra objetiva y fascinantemente bello. ¿Cómo no va a ser así, si en él no hay más que participación en lo mejor? Pero ahora quiere tener su ser bien hecho como propiedad privada; quiere poseer su imagen como un capital para aparecer engrandecido como su propio señor. Consecuentemente se encerrará en sí mismo y querrá él solo empezar de nuevo sin Dios. Al encerrarse en sí mismo vuelve la espalda al origen, al fondo común del ser y de la felicidad de todas las criaturas. Desde entonces vive en una desesperación que se manifiesta como deseo de resplandecer. Este alejamiento de lo mejor es el movimiento del diablo, y muestra la forma original del contramovimiento falso como autopreferencia de la criatura que una vez coexistió con su otro, con su origen. Con el encorvamiento en sí mismo comienza el egoísmo, y con el egoísmo hereditario la historia del mal[33]. Desde entonces, todos los hombres aspiran, como por naturaleza, a la no-verdad.

La historia universal es, según san Agustín, la resultante de todos los movimientos locales del diablo o todas las autorreferencias de los individuos que imitan al primer egoísta. Quienes han sido arrastrados por el fal-

---

[33] Más adelante, en el artículo titulado «Luhmann, abogado del diablo. Del pecado original, el egoísmo de los sistemas y las nuevas ironías», desarrollo una variante distanciada de la deducción agustiniana del mal.

so movimiento inicial, y ellos son, en opinión de los Padres de la Iglesia, la humanidad naturalmente engendrada, quedan, por efecto de la perversión original, dominados por un poderoso movimiento que los aparta de Dios. Ello es la causa de un estado fundamental llamado *peccatum originale* o primer alejamiento o separación del común bien original. El pecado no sólo es un acaecimiento moral, sino también, y en la misma medida, un acaecimiento cinético. Pone en ejecución el ¡apártate del bien! que introduce la tendencia maligna en el yo separado.

Lo decisivo es ahora, para san Agustín, que esta secesión del hombre caído ya no puede éste superarla con sus solas fuerzas. La separación de Dios es un acto cuyo resultado, el vivir separado, será para los mortales una fijación. Lo que en adelante hagan, sea con buena o con mala intención, no dejará de apartarlos de Dios. Aunque percibieran claramente que van por el mal camino, no sabrían encontrar por sí solos el buen camino; o si lo encontraran, no podrían ir por él. «Por sus propios medios» nunca escaparán de la tendencia a la separación; la fuerza succionadora de la perversión, la autorreferencia, la furiosa obstinación son incluso en los hombres de mejor voluntad más fuertes que todo arrepentimiento, que toda nostalgia. La humanidad antes de Cristo se desliza cada vez más hacia la fatalidad. Vive arrastrada por el vórtice de la sexualidad y la conducta de los pueblos violentos. Esto habría proseguido hasta el fin de la catarata política y sexual, hasta el último acto generador, hasta el último nacimiento fruto de la depravación, hasta la última batalla entre Estados, si el Dios abandonado no hubiera resuelto hacer lo necesario para reconducir a las criaturas de él apartadas.

La «religión verdadera» nace para san Agustín de la intervención de Dios en el curso pervertido del mundo. Con ella, y sólo con ella, se hace posible una reversión, la conversión, la *metanoia*. Dios mismo es el sujeto del movimiento contrario, pues si los hombres pudieron convertirse a la fe que aparece «después de Cristo» como la fe verdadera, no fue porque ellos hubieran cambiado por sus propias fuerzas, sino porque Dios los ayudó a pasar de la perversión a la conversión. Que los hombres consigan encontrar la fe en el Dios de la verdad, consigan poder creer, no es en modo alguno –aseguran los teólogos en la estela de san Agustín hasta hoy– logro del sujeto que quiere creer, sino obra de Dios, que concede la fe en Él.

Aquí entra en función la tesis radical de la teología agustiniana. La gracia es infusión de una subjetividad divina que supera o mediatiza la voluntad humana al donarle algo que por sí sola no puede alcanzar; hace que suceda algo que no está al alcance de la capacidad y la voluntad humanas. Provoca el contramovimiento que en la tendencia de la primera movilidad como tal nunca habría podido iniciarse.

En Heidegger retorna el concepto (o el modelo) de la gracia, transformado en el esquema cinético de la serenidad *[Gelassenheit]*. Del mismo modo que la gracia no puede obtenerse con la mera súplica, no está en el

arbitrio del hombre alcanzar voluntariamente esa serenidad. Mas así como tampoco puede recibir la gracia sin el adecuado esfuerzo humano por conseguirla, tampoco puede alcanzar la serenidad sin un intenso amortiguamiento del sujeto. A él dedica Heidegger una multitud de monótonos pensamientos que giran en torno al motivo de la «transición» a la otra posición. Así, en Heidegger no sólo retorna la gracia; también la figura cinética teocéntrica –Dios hace que la conversión suceda– aparece reescrita como pieza fundamental de la doctrina heideggeriana de la vuelta. Sólo la vuelta da la vuelta a algo, y el movimiento contrario tiene su centro de rotación en el Ser. Sólo este «llevarse consigo» dispuesto en el movimiento contrario consentido permite al hombre alcanzar la «posibilidad más propia»: en el «estado de resuelto», en el legítimo ser captado, en el recogimiento, en la revolución, en la obra, en la poesía auténtica, en la intimidad originaria del debatirse, en el «impulso contrario en el Ser», y hasta en la indulgencia, en el «juego de espejos del cuarteto» y en el «movimiento auténtico»; los nombres de los motivos relativos al volverse son tan numerosos porque Heidegger consideró continuamente y hasta el final nuevas interpretaciones del movimiento que compensa la caída. Nunca dejó de buscar algo que fuera más profundo, comprehensivo y conforme al Ser que toda revolución entendida de manera profana. El motivo del movimiento contrario estuvo, como hemos visto, formalmente presente desde que el joven Heidegger insistió en la autenticidad. Y se actualizó de manera políticamente sonambúlica cuando el pensador creía que su propia insistencia en el ser llevado podía ponerlo, a través de un destino del mundo que podía afirmarse, de parte de la «revolución nacional». Ello adquirió volumen y radicalidad cuando el pensador, decepcionado con el movimiento nacionalsocialista, empezó a enseñar que ya no interesa marcar, previsiblemente en vano, a una «empresa humana estancada» nuevas directrices, sino que es preciso preparar una integral «mutación del hombre»[34], donde por un tiempo el gesto del «salto» debía anunciar cómo el desprenderse para ser llevado podría efectuarse mediante un acontecer que significaba un viraje. La meditación del viraje en contrario adquirió su figura más esclarecida en la obra tardía, donde la existencia ya no ha de querer otra cosa que su traspaso sereno y consentido al «acontecimiento». La expresión *Gelassenheit* corresponderá entonces a la concepción de una libertad conducida y pertinente que escape de la arbitrariedad. Sería aquella libertad que no permanece en irónica desvinculación y hueca autorreferencia al lado o por encima de todo, sino que permite que lo que la rodea y vincula le diga lo que es preciso hacer. Por eso puede ahora afirmarse que el auténtico pensamiento está «en su camino estando "de camino"»[35].

---

[34] *Cfr.* Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis, GA*, vol. 65, p. 235.

[35] Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache, GA*, vol. 12, p. 45 [trad. cast.: *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002].

Heidegger habla a veces como si hubiese logrado personalmente el «recogimiento en el movimiento auténtico»[36]. En este nivel, incluso la filosofía como tal –en la medida en que todavía está prisionera en el menester de la voluntad de mostrar fundamentos– queda superada. El giro a la cinética como «teoría primera» –latente desde el principio en la obra del pensador– aparece ejecutado de manera explícita. Él muestra o revela cómo el hombre, y todo lo que en él hay presente, participa en un juego que da y toma, dispersa y reúne, aclara y oculta. (De esta participación presentará más tarde Lévinas una versión marcadamente ética que destaca ante todo esa «participación» como llamada del otro en estado de necesidad.) Si, con todo, el mito, fomentado por el propio Heidegger y repetido tanto por exegetas como por historiadores atenidos a los textos, de un «camino del pensamiento» posee todavía cierta significación en el proceso de la obra, es en el abandono progresivo de la voluntad como agente del viraje –empezando por la inicialmente exigida autocaptura heroica, continuando con el «salto» a la «participación en el acontecer», acentuado por la voluntad de no querer, y terminando en la adaptación al juego del «cuarteto», que vira hacia aquí y hacia allá obedeciendo a sus propias leyes, y en la fuerza recogedora de la «región». Si al principio parecía exigible el viraje producto de una autoimplicación decisiva en la autenticidad revolucionaria, más tarde se expondrá de manera cada vez más explícita que el hombre nunca entra en consideración como autor del viraje. Pues si el autor estuviera al timón, la ironía ante el poder sería la verdadera dueña, y ella se dedicaría accidentalmente a sus tareas «impuestas» para, igual de accidentalmente, apartarse de ellas. También en Heidegger deben finalmente, como en el padre africano de la Iglesia, la terquedad y la voluntad humanas amortiguarse y cambiarse a un estado de serena laxitud permitido por el Ser. Aquí tiene su sitio la pastoral de Heidegger: para ser pastor del Ser, el hombre debe guardarse de perder la serenidad. Sólo después de superar la autoafirmación puede corresponder al Ser que se da a su custodia. También en el filósofo, lo salvador –si es que salva– llega necesariamente con demora, y así un día Heidegger volverá la vista atrás, a sus años decisionistas, como san Agustín a los de su juventud antes de su conversión. ¿No fue todo aquello simplemente una *praeparatio philosophica* dispuesta desde lejos? Igual que san Agustín reconoce en el momento en que la historia de su vida experimentó un viraje la transición epocal del paganismo al cristianismo, Heidegger ve en su «camino del pensamiento», lleno de errores, y sin embargo elegido, el eje de giro de una época de olvido del Ser a la preparación de un renovado recuerdo del Ser. Lo que ven en la historia de su propia vida es, aquí como allí, transpuesto a una totalidad histórica u ontológica, la de la salvación o la del Ser, para disgusto de aquellos a quienes estas elevaciones de la modestia se antojan vanidosas. Con todo,

---

[36] *Ibidem*, p. 209.

san Agustín aventaja a Heidegger porque expuso las retracciones de sus escritos *coram Deo et publico,* mientras que Heidegger se inclinaba a la reescritura, a la depuración de sus ambigüedades. Sin embargo, lo «propio» sólo puede alcanzarlo, después de todo lo ocurrido, quien sabe esperar hasta que le es «enviado». Sólo lo que es más originario que el hombre, como lo es la certeza finalmente filtrada, puede realizar el movimiento contrario, el movimiento contra la corriente fatal de lo hecho por el hombre.

El estilo posterior de Heidegger no deja lugar a dudas sobre el hecho de que se veía a sí mismo como un escogido para el viraje enviado por el Ser. Incluso cuando se obstina en presentarse como mero preparador y apadrinador, su lenguaje lo delata como alguien que personalmente encontró y fue encontrado. El ser-en-el-mundo, el ser arrojado, se hizo en él permanencia en una reserva elegida. Y así como san Agustín había respondido a la pregunta cristiana por la posibilidad de crear, en medio del desarraigo del hombre en el mundo, un lugar de arraigo al fundar en los límites del Imperio romano una comunidad monacal que existe hasta hoy, el último Heidegger funda como caminante y meditador un hábito reflexivo que establece las reglas del denominado cuarteto, reglas de una orden orientada a la naturaleza conservada que reclama la «región» para su permanencia salvada-salvadora en aquélla. Si por el fundador fuese, también las cosas y los dioses tendrían que cumplir la ley de este riguroso idilio. Aquí puede satisfacerse la tendencia a un ministerio puro. En la reserva reflexiva, los hombres se hacen voluntariamente tan débiles como fueron antes de la introducción de la gran técnica. La segunda impotencia se amolda, como creen sus representantes, al nuevo derrotero del Ser. Ahora se comprende por qué al cabo son nuevamente los teólogos católicos los que encuentran una formalización de su modalidad de fe en los escritos posteriores de Heidegger.

Retorsión

Respecto a los virajes voluntariamente efectuados por los hombres, el mundo moderno reserva para ellos su más poderoso término cinético: revolución. Pero Heidegger, que lee la doctrina platónica de la verdad con los ojos del san Agustín de la teología de la conversión, entre tanto sabe (aunque, como decimos, no desde el principio, sino sólo tras su tentativa fallida como partisano de la revolución nacional presuntamente destinada y de la «labor», de la «obra» de aquélla) qué sucede con las revoluciones subjetivas proyectadas y forzadas por la voluntad. Su propia entrega equivocada al falso promotor le había abierto los ojos a la cualidad ontológica de las revoluciones totales puestas en práctica: cada vez que se producen, tienen siempre como último capítulo la deriva a la perversión.

Frente a ello la salvación –o su preparación– sólo puede estar, después de comprender tarde, en el dejar pasar y esperar y en el dejar caer sentencias del destino. «Nunca producimos pensamientos. Ellos vienen a nosotros»[37].

Esto suena inaceptable a los oídos secularizados. Y, sin embargo, en las interpretaciones agustinianas de la acción humana en la comunidad profana resuena una experiencia que también puede hallarse bajo la piel del activista del siglo XX que se ha vuelto reflexivo. En esta época, creyente como ninguna otra en los activistas, una y otra vez se ha formulado la misma pregunta: ¿quién o qué cosa es el verdadero sujeto de la necesaria revolución? Pero todas las respuestas han resultado en duplicaciones del problema para cuya solución se daban. ¿Son las masas obreras? ¿Es el partido? ¿Es el pueblo? ¿Es la raza? ¿Son los intelectuales? ¿Son los marginados? ¿Son las mujeres? ¿Son los verdes? Lo que se propuso y se escenificó fue siempre el viejo Adán, el hombre a la acostumbrada deriva, el hombre que no sabe nada nuevo y que se alza y se desnuda en las revoluciones. Hemos visto brillar las escamas en el vientre de los revolucionarios. La ambivalencia lo ha engullido todo y luego lo ha vomitado.

Desde 1945, el axioma de la llamada situación posmoderna lo ha tenido delante cualquiera que hubiera querido verlo: que nada comienza realmente y nada realmente termina. Nunca pondremos fin a nada, nunca haremos realidad nada nuevo. No hay ni un *ancien régime* ni una nueva sociedad; no hay ni un verdadero origen ni una verdadera repetición. No hay incisiones que lleguen a lo último, y en ninguna parte aparecen discontinuos radicales. Lo que queda son conatos, mezclas, transiciones, cambios de acentos, reflejos, series, derivas. La semejanza domina la escena hasta los límites más distantes. Lo que antes era *juste milieu* es hoy *mélange*. El punto medio apuesta por la combinación ilimitada. Naturalmente siguen apareciendo diferencias que son lo bastante grandes como para combatir por la causa mejor, diferencias como la existente entre sociedades abiertas y regímenes opresores, entre repartos justos e injustos de bienes y oportunidades, entre la expresión libre y las coacciones de la mentira, entre arte y disparate (sin estas diferencias no habría en absoluto metas que orientasen la acción). ¿Pero de dónde podría venir en el futuro un viraje más amplio, un viraje «fundamental», una diferencia radical? ¿Quién se constituiría en el sujeto o el impulsor de un giro que fuera más que una conversión privada, un virar local o un desviarse colectivo? ¿Qué podría dar de nuevo un giro al sentido dominante del Ser, que es el

[37] Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, 1954, p. 11 [trad. cast.: *Desde la experiencia del pensar*, Madrid, Abada Editores, 2005]. Hemos de tener en cuenta que también el dejar suceder y el encontrar/ser encontrado son conceptos polivalentes, puesto que bajo lo encontrado puede haber auténticas ocasiones para intervenir; bajo lo que debe tomarse «serenamente» se anuncian también inevitables incitaciones a hablar y actuar. Incluso quien no se acompaña de la voluntad de actuar puede ser «arrastrado» a querer. En este sentido, la figura de la «serenidad comprometida» constituye el horizonte que ninguna ética actual no puede rebasar.

de la deformación y el desgaste de todas las cosas? La respuesta que habría dado san Agustín es obvia: el giro decisivo fue la revolución de Dios, y esta revolución lo fue para todos los tiempos. Quien participa de ella estará dentro de lo posible seguro frente al sinsentido dominante. ¿Y si resulta que este viraje operado desde arriba no ha ayudado al mundo a detener su profana caída? ¿Y si también este giro devora a sus hijos? ¿Y si la perspectiva de Roma fue, para decirlo con dureza, el fascismo clerical? ¿Y la perspectiva de Ginebra la paranoia puritana? ¿Y la perspectiva de Wittenberg la desamparada religión privada que todavía baja la cabeza ante la peor autoridad? Seguramente san Agustín habría observado que la revolución que experimentó el curso del mundo con la encarnación del Hijo de Dios sólo provisionalmente tiene un sentido mundano; incluso habría revelado, en un círculo más íntimo, que de todos modos en la revolución de Dios sólo unas pocas almas elegidas entre la masa pervertida se salvarán, mientras que el mundo y toda su corrupta carga humana son algo que ni el Creador quiere conservar.

Pero cuando los modernos pensadores revolucionarios, ya fuesen terapeutas de la alienación, revolucionarios mundiales, mitólogos del Ser o teóricos críticos, hablaban de movimiento contrario y de otra sociedad, no pensaban en individuos elegidos inmunes a la caída y a la ofuscación universales. Imaginaban un movimiento que sacaría a la totalidad de los procesos humanos del nefasto curso del mundo; pensaban en un movimiento contrario que los pusiera a salvo del impulso aniquilador de la deriva actual. Y era inevitable que se les preguntara si el proceso del mundo puede controlarse mediante la acción[38]. Con una respuesta más o menos vagamente afirmativa, los ideólogos de la praxis se adjudicaban papeles protagonistas en el teatro revolucionario del siglo activista. El balance catastrófico de estas atribuciones es patente en la actualidad. Pero aunque la desilusión con los grandes conceptos de la acción se ha propagado mucho, la mayoría de los no resignados coinciden en concebir aún hoy el estado del mundo como algo necesitado de movimientos contrarios «verdaderos».

El mundo necesita un giro. ¿Quién puede dárselo? El curso del mundo necesita de correcciones profundas. ¿De dónde pueden venir? Quien ha aprendido a desconfiar de las figuras de la política total formadas por el pensamiento, ante todo esfuerzo por hallar una respuesta concreta, hará esta contrapregunta: ¿qué es ese giro? ¿Qué significa la expresión «movimiento verdadero»? ¿Cómo se justifica este anhelo de un vuelco total? ¿No es hora de jubilar estos singulares fatales? ¿No surge también el peligro allí donde lo salvador se abre paso? ¿No hay que ponerse en guardia,

---

[38] *Cfr.* Peter Sloterdijk, «Ist der Zivilisationsprozeß steuerbar? Versuch über die Lenkung von Nicht-Fahrzeugen», en *Auf, und, davon. Eine nomadologie der Neunzinger,* ed. del Steirischer Herbst, Graz, 1990, pp. 41-63.

más que ante cualquier otra cosa, ante la expertocracia de la salvación? No puede negarse la razón a estos reparos; y sin embargo, ellos no pueden a la larga suplir la falta de respuesta. Ellos no hacen más que aumentar la ambivalencia. En el crepúsculo, donde la indiferencia se encuentra con la ambigüedad, parece desaparecer toda diferencia entre movimiento verdadero y movimiento falso. Practicamos deportes, pero no tenemos idea del movimiento que ayudaría al mundo como tal; hay atletas de alta competición, pero ningún revolucionario creíble. La inteligencia de las postrimerías del siglo XX ha tenido que darse cuenta de que revolución no era el nombre correcto del contramovimiento verdadero. Si la lista de decepciones es tan larga, es porque la tentación de la política total tenía muchos nombres: la revolución de los consejos obreros no se produjo, la revolución conservadora no se produjo, la revolución de las comunidades étnicas no se produjo; y la revolución permanente del proceso permanente al capital aún menos. La diferencia verde quedó borrada antes de que pudiera progresar como fuerza de giro. Lo que el gesto de la política total quiso indicar fue en todos los casos algo de todo punto falso y más que falso; lo que la política discreta consiguió cuando pudo imponerse fue ambiguo y equívoco. ¿Qué nombres podrían llevar aún hoy, después de todo esto, un giro integral o la suma de correcciones concretas que den al curso del mundo una cierta orientación a la «verdad» (aunque sólo sea en el sentido mínimo de retrasar la autoaniquilación)?

La declaración del viejo Heidegger de que sólo un Dios puede salvarnos sólo hace más evidente que, para él, el hombre ya no cuenta como sujeto del giro. Pero quizá un criptocatólico y último metafísico no pueda decir otra cosa. Para espíritus de tal proveniencia, todo gira últimamente alrededor de lo enteramente otro y uno, del último gran singular. ¿Pero en qué ámbitos prácticos y experimentables debería buscar quien no acepte la respuesta de Heidegger el eje de un posible viraje en el curso del mundo? ¿Cómo habría que concebir una cooperación con algo que aún pudiera ser de ayuda?

Damas y caballeros, ahora que me aproximo definitivamente al final, quisiera insinuar al menos una respuesta indirecta a estas preguntas. Para ello necesito recordar una aventura del movimiento que creo fue la más exitosa de las que acontecieron en la historia del espíritu de empresa occidental. Cuando los europeos del siglo XV comenzaron a explorar el Atlántico guiados por los marinos portugueses y se imaginaron una virtual costa al otro lado del océano, se les planteó el problema insuperablemente agudo de que los vientos conocidos les permitían salir desde las costas occidentales de Europa al mar abierto, pero que, según la humana prevención, no había ninguna ruta de regreso a los puertos patrios. En medio de esta perplejidad tuvieron los *marinheiros* portugueses, los dueños del mar en época de Enrique el Navegante, una idea que calificarla de audaz es decir demasiado poco. Es, vista a distancia histórica, la idea más conmove-

dora de la Edad Moderna, la más emocionante fuera del ámbito religioso, la ocurrencia más ingeniosa y peligrosa que concibieron los europeos de la Edad Moderna. Los navegantes portugueses se desposaron, hablando en sentido tanto figurado como real, con los vientos dominantes. Se entregaron –primero con el pensamiento, y luego en naves reales– a las brisas que constantemente soplaban desde las costas occidentales de Europa al océano. Con ellas sobrepasaron el límite desde el cual no había ninguna esperanza racional de regresar y se dejaron llevar por el alisio a mar abierto en una irreversible apuesta de sus naves y sus vidas.

Entre sus maniobras, los navegantes fueron poseídos por la idea de la movilidad de los vientos sobre el Atlántico Norte. Empezaron a comprender, primero intuitivamente, luego de forma práctica y rutinaria y más tarde teóricamente que los vientos euroamericanos constituían un sistema. Sobre el Atlántico Norte gira, generalmente en el sentido de las agujas del reloj, un remolino de masas de aire que en latitudes meridionales produce una corriente relativamente constante del nordeste, y en latitudes septentrionales una corriente permanente, y a menudo borrascosa, del oeste. Esta estructura la ven hoy casi a diario los telespectadores europeos en la información meteorológica en imágenes recibidas por satélite sin saber que tienen a la vista el secreto climático-político de la globalización. Para airearlo, los *marinheiros* del siglo XV tuvieron que lanzarse al remolino invisible para ellos y, en una determinación tomada a vida o muerte, abandonarse a su movimiento. «El torbellino hace patente a la vez el carácter de "movilidad" y "yección" del "estado de yecto" [...]»[39]. Su idea, poco a poco aclarada, era avanzar en alta mar hasta alcanzar, después de un recorrido constante hacia el oeste, el alisio del nordeste, que los llevaría vertiginosamente hasta las zonas de viento atlántico del oeste, en las que podrían recibir el empuje suficiente para el regreso.

Esta audaz maniobra, que pronto sería tan común que, fuera de los capitanes, casi nadie pensaba en ella, recibió de los navegantes portugueses un sonoro nombre: *volta do mar.* Es el «giro» efectuado en mar abierto. De él puede decirse que realizaba a bordo de los navíos el potencial práctico de la filosofía del movimiento de Heidegger. El amoldarse al viento y el estar expuesto de los «capturados» por el viento al juego de sus leyes fueron los responsables de que para los viajes a «lo abierto» se pudiera disponer de un esquema completo del viaje de ida y regreso[40]. Sin los virajes en el mar, los europeos no habrían encontrado el continente

[39] *Cfr. supra,* nota 10.

[40] *Cfr.* John H. Parry, *The Discovery of the Sea,* Berkeley, 1981 [trad. cast.: *El descubrimiento del mar,* Barcelona, Crítica, 1989]; también Alfred W. Crosby, «Die Beherrschung der Winde», en el libro del mismo autor *Die Früchte des weißen Mannes. Ökologischer Imperialismus 900-1900,* Fráncfort-Nueva York, 1991, pp. 107-132 [trad. cast.: *Imperialismo ecológico. La expansión ecológica de Europa, 900-1900,* Barcelona, Crítica, 1999].

americano; sin ellos y su aplicación inversa en los mares del Sur, no hubiera habido navegación europea por el globo, y por ende globalización del tráfico mundial desde centros europeos, ni emigraciones de europeos a las dos Américas, ni colonización de Australia, ni españoles en Filipinas y en México, ni portugueses en Goa, ni holandeses en Sumatra, ni ingleses en África y en la India. Sin ellos no hubiera habido Imperio británico ni *commonwealth* anglófona en todos los continentes, ni los Estados Unidos de América. Sin aquellas maniobras marineras no hubiera habido, en fin, una Europa moderna ni un nuevo mundo tal como los hemos conocido durante el último medio milenio.

Lejos de mí glorificar la ya pasada era eurocéntrica. Para una crítica completa de esta época es pertinente recordar que en el centro de la globalización terrestre, en la que la tierra se manifestó como mónada geológica, hay una figura náutica que inspiró a los marinos y dio que pensar a los filósofos. La *volta do mar* encarna los rasgos esenciales del ser-ahí en movimiento, el dejarse caer en la tendencia inicial, la salida hacia la lejanía, el viraje consciente que permite volver. Ella parece responder desde la lejanía a la doctrina del resueltamente no-marino Heidegger de que en el corazón del peligro se encuentra el eje de giro.

Damas y caballeros, no habría recordado esta historia de navegantes si no creyese que encierra una referencia metafórica a la actual crisis mundial. Hoy vuelve a existir entre nosotros una nueva inteligencia portuguesa que piensa en otros mares que, según todas las apariencias, serían imposibles de surcar. Mientras la mayoría de los hombres actuales que viven en las zonas prósperas de la tierra se preocupa por cosas que tienen que ver con aspectos de una sociedad que se ha vuelto casi medieval, como el continuo crecimiento económico y la perpetuación de actividades ciegas para sus consecuencias, por posesiones descuidadamente destructivas y derechos de explotación de la naturaleza, los nuevos portugueses piensan ya en un nuevo viraje marino. Puede que sólo se trate de un viraje en el que influya la herencia bien conocida de las revoluciones hasta ahora intentadas y fracasadas, una vuelta de la técnica contra la técnica (si de nuevo se me permiten los fatales singulares), una vuelta del capital contra el capital, una vuelta de la guerra contra la guerra, una revisión de las ciencias por las ciencias, una vuelta de los medios contra sí mismos. Los movimientos de viraje adquieren una complejidad que va más allá de la mera «revolución». Las inversiones relevan a las revoluciones percibidas como imposibles e infecundas. Las retorsiones reemplazan a los virajes; con ellas, una nueva dimensión de la inteligencia cinética aparece en nuestro campo de visión. Con el término tardíamente introducido y aún oscuro *Verwindung* (retorsión) Heidegger hizo una alusión a un cuarto movimiento, que va más allá del juego de los tres primeros. Sólo con él podría el pensamiento cinético adecuarse a las exigencias de la complejidad.

Se dirá que todo esto es demasiado difícil para los hombres. Pero es típico de los *marinheiros* no creer en los discursos que hablan de tareas demasiado difíciles. Ellos tienen la experiencia de que las tareas se presentan cuando la propia situación de las cosas ofrece las soluciones. El océano sólo se convirtió en problema con su solución: los barcos capaces de navegar en mar abierto. Los marinos del futuro navegan en contextos en los que no caben las revoluciones, pero sí los virajes a partir de estructuras rígidas y desencajadas y nuevos cursos opuestos a las sordas y fatales rutinas, cambios de dirección mediante los cuales necesariamente cambie el sentido de la vida activa, consciente y participativa en un mundo de múltiple movilidad.

En cuanto a Heidegger, fue un hombre que se condujo en su provincia como si desde ella opusiese, recogido y descarriado, resistencia a un curso del mundo que nos conduce cada vez más derechamente a un invierno epocal. ¿No era su pueblo una colonia profanamente disimulada de la *civitas Dei*? ¿Y no hay que buscar aquí la razón de que su tumba no se encuentre en un campus, de que no podía estar en una ciudad? Esta tumba se halla en un contramundo, en la iglesia inoportuna, la que pregunta, la que se oculta en la sombra de la visible y doctrinal. Se podría decir que san Agustín en Tagaste, y Heidegger en Meßkirch, descansan uno junto a otro en una suerte de acuerdo en la resistencia. Desde los lugares donde se hallan se prueba a esperar, con la serenidad que les es posible conservar a las inteligiencias que ven la enormidad, que el mundo no convertido se aleccione a sí mismo en su autoaniquilación progresiva. Desde esa reserva parece también haber dicho Heidegger la frase de que la tierra es, vista desde la historia del ser, «el astro errante». Es el astro al que le falta la vuelta. En otro lugar, en la colección de sentencias de Heidegger publicada en 1947 y titulada *De la experiencia del pensamiento,* se lee este oscuro verso: «Dirigirse hacia una estrella; sólo eso». Posiblemente las dos frases den el código para una maniobra aún no intentada: seguir al astro, alcanzar la tierra.

II

LUHMANN, ABOGADO DEL DIABLO

(Del pecado original, el egoísmo de los sistemas y las nuevas ironías)

Entre las particularidades de las modernas teorizaciones de las ciencias humanas y sociales hay una cada vez más saliente: la de las crecientes aspiraciones a la contemporaneidad de su público. Así, en las *humanities* ocurre, por lo menos desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, que sus representantes deben procurar, no meramente por exigirlo el buen tono, sino por razones objetivas, que se note su paso por la lección freudiana. El título de un libro de Jean-Bertrand Pontalis, *Après Freud,* de 1965, señaliza de manera característica este hábito de autodatación de las teorías según su posición posterior a un maestro. Giorgio Colli tiró formalmente de la misma cuerda con su estudio de 1968 *Dopo Nietzsche.* Parejamente, una serie de autores de los siglos XIX y XX definió un umbral que impuso a los autores posteriores la obligación de partir del nivel por ellos marcado: Marx, Darwin, Saussure, Heidegger, Lévi-Strauss, Adorno, Chomsky, Foucault, Girard y otros. En cada lista de este tipo, el problema que plantean es obvio: que con el deber de enlace de las generaciones contemporáneas y posteriores se dará una situación precaria, y que la historia de las ciencias humanas y sociales es también, con el progreso de sus conocimientos, una historia de las negaciones de ese enlace y de las selecciones teóricas política, institucional o personalmente motivadas.

Quisiera en lo que sigue reunir algunos argumentos a favor de la tesis de que en la obra de Niklas Luhmann se materializa un incremento real y radical del patrimonio de la cultura teórica moderna. Luhmann es –por mucho que hayan sonado sus objeciones a la idea de autoría– un autor en el sentido preciso de la palabra por haberse hecho un nombre a añadir al patrimonio existente antes de él. Por eso, la expresión «después de Luhmann» no designará una de esas posiciones dejadas atrás después de las usuales despedidas en nombre del mero paso del tiempo, sino –y

estoy seguro de que lo es– una auténtica fórmula definidora de un umbral. «Después de Luhmann» es el nombre de un corte, de una *epojé* en el sentido tradicional de la palabra, que designa tanto la cesura como el tiempo que le sigue. Quien vive después de un «aumentador» debe, como descendiente, aportar algo más. Para estar en el futuro a la altura de los tiempos, habrá que procurar que se note la lección luhmanniana, así como, para mencionar los umbrales, en cuya vinculación a temas filosóficos creo, en los ensayos teóricos pertinentes importa testimoniar qué se piensa después de Heidegger, después de Martin Buber, después de Gotthard Günther y después de Gilles Deleuze, nombres de los cuales el primero representa al movimiento que durante este siglo llegó a la pregunta por el ser, el segundo a la apertura del pensamiento filosófico a la existencia del otro, el tercero a la irrupción de la lógica cibernética y la polivalencia en el patrimonio estacionario de la vieja razón europea basada en la bivalencia, y el cuarto a la entrada de la filosofía en el horizonte de lo virtual en unidad de acción con la transición a la constelación de cerebro y mundo.

Acabo de usar la expresión «lección luhmanniana» sin reparar en que con ella he hipotecado un tanto imprudentemente las reflexiones que siguen. En una obra de la amplitud de la aquí tratada es claro desde el principio que incluso un receptor paciente sólo puede comentar extractos más o menos privados de un universo de discurso apenas abarcable. Aquí sólo nos queda el amparo de una analogía de la que espero que honre a Luhmann sin molestar a sus lectores; ella hace referencia al fenómeno del aprendizaje del lenguaje: es una trivialidad que dos niños de una población dada están confrontados en la adquisición del lenguaje con exactamente las mismas locuciones porque cada lenguaje natural lo emplean sus usuarios con abundantes variantes e idiolectos imprevisibles, y además no raras veces de manera incorrecta; y, sin embargo, casi todos los niños abstraen de manera más o menos precisa de los repertorios más diversos de locuciones la gramática de su lengua materna, de suerte que, al menos dentro de su ambiente o de su capa social, un día podrán dirigirse unos a otros como adultos lingüísticos. Muy parecido es lo que ocurre en el archipiélago Luhmann, donde entre la cantidad de lecturas no idénticas en algún momento se encuentra uno con una especie de gramática de Luhmann, con la cual puede aproximadamente entenderse con otros turistas del país de Luhmann, y seguramente con sus pocos habitantes verdaderos, si se los encuentra.

Reconocidas estas dificultades, y sólo con el apoyo de los motivos citados para el optimismo hermenéutico, quisiera hacer algunas observaciones de protocolo sobre lo que a mis ojos supone el acontecimiento Luhmann en el campo de las ciencias sociales y humanas, y en razón de lo cual la fórmula «después de Luhmann» designa un nivel, y no sólo un espacio de tiempo casual, posterior a la muerte de un profesor.

Hablo, pues, de Luhmann como abogado del diablo, una declaración que deja entrever que me propongo caracterizar el impulso luhmanniano en la perspectiva de la historia de la moral y de la metafísica, más precisamente en una historia interrumpida con el comienzo de la modernidad, pero en modo alguno terminada, de construcciones de cosmovisiones teológicamente determinadas, cuyo sentido era –como habré de mostrar– impedir mediante una sobreinterpretación de la libertad humana, y la sobrecarga moral del hombre que ella suponía, la reducción del mal del mundo a la esfera de las causas primeras divinas.

Como es sabido, la expresión «abogado del diablo» proviene del vocabulario de la curia católica romana, o más precisamente, de su popularización. El *advocatus diaboli* es una figura, traducida al lenguaje popular, del proceso de canonización o beatificación ante la congregación de ritos del Vaticano. Su modelo es el denominado *promotor fidei,* cuya misión consistía en someter a duras pruebas los argumentos del partido que abogaba por la beatificación de un fallecido, una función de la que los observadores, no formados teológicamente, de las calles y plazas de Roma percibían mejor su aspecto irónico que los partidos del proceso, encerrados en la seriedad del procedimiento. Con idéntica ironía etiquetaron los que estaban al margen el papel del defensor como el del *advocatus dei.* Si a esto se añade lo que se sabe sobre las opiniones del pueblo en relación con los abogados, se sabe también lo necesario sobre las connotaciones de estas designaciones. En cualquier caso es evidente que el diablo ha de tener interés en impedir, en cada caso particular, los nuevos ingresos en la *communio sanctorum,* pues desde el punto de vista del adversario hoy es ya demasiado grande la grey de aquellos a cuya ruina no puede ya contribuir. Para él, toda nueva aportación a la nube de testigos formada sobre su cabeza no sólo es una contrariedad, sino también una ocasión que no puede desaprovechar para sus intentos de subversión. Es el diablo el que, siempre con fundada razón, quiere demostrar que los santos potenciales no fueron santos reales, un interés que no carece de ironía, pues con sus negaciones y subversiones, el agente del infierno acaba haciéndole el juego a la otra parte. Él está condenado a este servicio mientras respete la prohibición de conducir el proceso como tal *ad absurdum,* en cuyo caso, con los santos aparentes desaparecerían también los reales. Quizá quepa sacar de aquí la conclusión de que el diablo no es últimamente menos piadoso que el sacerdote que desempeña su papel en el proceso. La ironía de esta polémica posición radica en que el mencionado «promotor de la fe», que desempeña el papel de impugnador, debe ser un teólogo particularmente experimentado, pues sólo así el procedimiento para establecer la dignidad de santo o de beato de un candidato propuesto será un acontecimiento canónicamente válido; por lo demás, es una

forma temprana y típica de verificación de lo que en tiempos posteriores se conocerá como la «coacción no violenta del mejor argumento», donde se reconoce, aún más claramente que en los planteamientos modernos del problema, que el mejor argumento será aquel que más eficazmente contribuya a la obtención del consenso deseado. También aquí es el consenso siempre consenso sacro, y descansa en la infusión graciosa de una racionalidad superior en el procedimiento terreno. Es característico de este procedimiento el conducirse como si los argumentos de la otra parte tuviesen el mismo valor y como si el consenso fuese el resultado de un proceder acreditado cuyo producto es la verdad. La piedad que se manifiesta en el procedimiento delata la fe en los procesos como mecanismos selectivos sin fallo ni tacha. En ellos, el *lógos* mismo hace la elección, y no puede sino hacerla, pues tan sólo le queda la opción de que se haga el proceso desde que la opción de hacerse él carne está cumplida. El proceso bipolarmente desarrollado ante el tribunal por las partes fieles es una caída en la que el Espíritu Santo no puede no infundirse de esa manera. Invariablemente se digna soplar en el resultado de un proceso como si ya no soplase donde quiere, sino donde el procedimiento lo permite[1]. Si fuésemos fieles católicos, gozaríamos así de la certeza de no caer jamás en la indignidad por tener a nuestro favor la intercesión ante Dios de los santos canonizados. El filtro procesual garantiza que en los rangos de la oficialmente computada *communio sanctorum* no figura ningún falso santo y nos ahorra los simulacros diabólicos, del mismo modo que, según las reglas habermasianas, se puede en la comunicación disfrutar de la certeza de que, tras la segregación final, ningún teórico del disenso, ningún pluralista, ningún constructivista y, sobre todo, ningún artista puede figurar en el círculo de los comunicantes verdaderamente racionales[2].

Por lo demás, no cabe duda de que, al comienzo de la Edad Moderna, la figura del abogado del diablo se emancipó de las formalidades romanas y se convirtió en un emblema de la negatividad útil. Como, en el pro-

---

[1] *Cfr.* Gary M. Simpson, «Die Versprachlichung (und Verflüssigunf?) des Sakralen. Eine theologische Untersuchung zu Jürgen Habermas' Theorie der Religion», en Edmund Arens (ed.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf, 1989, pp. 145 ss.

[2] *Cfr.* Niklas Luhmann, «Ich sehe was, was du nicht siehst», en *Soziologische Aufklärung* 5, *Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen, 1993, pp. 228-234; Luhmann reduce la intolerancia estructural de la teoría crítica a su fijación en viejas premisas ontológicas europeas; fijación en un concepto obsoleto de la verdad que exige convergencia en lo objetivo porque parte de un único valor ontológico (el Ser es) y reserva el segundo valor (negación) para la esfera de la reflexión y del entendimiento intersubjetivo sobre lo único verdadero. La consecuencia inevitable es el consensualismo a la fuerza; éste no impone a los otros la propia opinión de un modo directo, pero sí un proceder del que se espera el mismo resultado. Gotthard Günther ya señaló claramente en 1968 la esterilidad de esta posición en una recensión de la *Lógica de las ciencias sociales* de Habermas. *Cfr.* G. G., *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. 2, Hamburgo, 1979, p. 169: «Habermas está en una tradición venerable, pero irrevocablemente condenada a la ruina, que sólo logra sobrevivir allí donde puede trabajar con formas de pensar hace tiempo caducadas...».

ceso de canonización, el *advocatus diaboli* acabó teniendo la sola misión de hacer que en la sentencia definitiva se manifestase tanto más impoluta la afirmación positiva, lo negativo moderno tuvo que conservarse como una parte de aquel poder –en Alemania hasta hace poco ocupadísimo– que quiere siempre el mal y siempre produce el bien. Esta lógica inspiró hasta tal punto a un padre franciscano alemán contemporáneo, que en el año 1960 propuso a la congregación de ritos de la Santa Sede un procedimiento de beatificación de Judas Iscariote, sin cuya traición nunca hubiera existido la Pasión (una propuesta que no se sabe si logró darle curso). Esta solicitud sólo habría podido prosperar en Roma si Hegel, Schelling o Soloviev hubiesen sido elegidos como teólogos oficiales del Vaticano y, por ende, valedores modernos del Aquinate; pero, como se sabe, la Santa Sede optó por Husserl.

No hace falta esforzarse mucho para hacer plausible la razón de que, en lo que sigue, se abstraiga el modelo del abogado del diablo de su fuente histórica para poder redefinirlo de forma que cumpla un papel preciso dentro de una problemática descrita de manera histórica y objetivamente diferente. Se trata aquí de lo contrario del procedimiento de canonización –porque se trata de procedimientos más dilatados de acusación contra la raza de Adán–, de procedimientos en los que los miembros de la especie problemática fueron llevados desde antiguo a la posición de acusados a los que se exigió una fuerte reparación. El proceso del que se trata en la historia de las ideas cristiano-occidentales, y en cuya fase de revisión veo a Luhmann como un abogado defensor asociado, no es otro que aquel que el cristianismo paulino, y particularmente agustiniano, promovió contra el hombre y su corruptor trascendente, el diablo, al describir el género de los mortales como el de los seres que desde un momento temprano de su historia vivieron arrastrando la cadena del *peccatum originale* (o primer pecado). Debo subrayar que en este término es el adjetivo lo que más cuenta. Pues que hombres sean seres defectuosos o que, si se quiere, lleven en sí una disposición al pecado o al alejamiento, ocasional o rebelde, de las normas morales, a la *hybris,* dicho en griego, sería una constatación demasiado convencional si el añadido del adjetivo *originale* no indicara que la culpabilidad humana lleva incorporada desde el origen un carga adicional, una tara metafísica que arrastraría la *conditio humana.* Desde los días agustinianos, la antropología cristiana viene marcada por una tendencia sustancial a la sobreculpabilización –esto hace tiempo que puede constatarse con cierta indiferencia, sin que provoque una actitud hostil hacia la religión o suscite relajaciones neopaganas–, exceptuados los momentos de apologética neurótica. Si a todos los motivos conocidos que tuvo la modernidad para desvincularse de la tradición de la Europa vieja hubiera que añadir otro menos considerado y, sin embargo, no menos pertinente, sin duda sería la circunstancia de que la desde el siglo XVIII autodenominada Ilustración convocó un permanente referéndum para la desculpabilización

del hombre, o, al menos, algo así como una recogida de firmas a través de las generaciones con el propósito de que se efectuase una nueva votación sobre la culpa fundamental humana, una recogida de firmas que, con el tiempo, hemos llegado a contemplar como una biblioteca de crítica moral de la modernidad, con aportaciones de autores que van de Montaigne a Cioran y de Bacon a Luhmann. Notemos *en passant* que ha sido Odo Marquard quien ha formulado la lógica de esta colección de firmas[3].

Por eso, en el orden discursivo fundamental de la Europa vieja –añado que «Europa vieja» era una expresión incidentalmente acuñada por Nietzsche antes de convertirse en término de Luhmann[4]– no es tanto el diablo el que tendría que hacerse representar en el procedimiento, cuanto el hombre el que necesita un abogado a la vista de las inmensas faltas que le han imputado sus acusadores cristianos desde san Pablo y san Agustín hasta Pascal, Dostoievski y recientemente Lévinas. Pues como muestra la historia de las ideas y del culto europeos, el género humano se encuentra, después de la expulsión del Paraíso y de la muerte en la cruz de Dios hecho hombre, sumido en una doble perplejidad: en primer lugar, la de permanecer para siempre con la prole de Adán en la primera rebelión contra el mandamiento, y en segundo lugar la de haber participado con los romanos y otros hombres imperiales y poderosos en el asesinato de Dios. Ambas cosas bastan para causar a la especie culpabilizada un déficit en la economía de la salvación, y además de tan alto monto y con tan desesperante inflación de todas las cuentas, que sin una acción de remisión de deuda por parte de la instancia acreedora, los hombres nunca saldrían de la deuda metafísica. La fuerza productiva de la moral humana nunca bastaría, según esta interpretación, para saldar las deudas del género en el más allá. De ahí que sólo un abogado trascendente del hombre esté en condiciones de satisfacer al supremo acreedor. Consecuentemente se llama en el Nuevo Testamento a Cristo *parákletos,* un término que en ocasiones se traduce por consolador, y más correctamente por abogado o intercesor, pero que casi siempre se aplica, como es sabido, al Espíritu Santo. Es lógico que este *advocatus hominis* deba ser Dios mismo, pues sólo un abogado trascendente puede cancelar la deuda trascendente, como es claro que éste debe al mismo tiempo ser hombre, pues a los hombres sólo puede representarlos de modo convincente, ante el tribunal que fuere, un miembro de su especie. El procedimiento no carece de riesgo para el cliente: la representación puede convertir fácilmente la deuda inmensa con Dios en deuda inmensa con el abogado.

---

[3] *Cfr.* Odo Marquard, «Der angeklagte und der entlastete Menst in der Philosophie des 18. Jahrhunderts», en *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien,* Stuttgart, 1981, pp. 39-66 [trad. cast.: *Adiós a los principios,* Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 2000].

[4] *Cfr. Also sprach Zarathustra* IV, «Unter den Töchtern der Wüste»: «allí fue donde más alejado estuve de la nubosa, húmeda, melancólica Europa vieja» [trad. cast.: *Así habló Zaratustra,* Madrid, Alianza Editorial, 1996].

La construcción del mecanismo procesual que pone a los hombres *toto genere* signo negativo, merece y necesita un examen más detenido. Ésta se desarrolla –cosa que se puede demostrar de manera relativamente sencilla– a partir de un efecto secundario casi inevitable del impulso racionalizador que la filosofía helenística había dado a las formas de vida y de pensamiento de la ecúmene antigua. En la época de la Stoa y de las doctrinas pragmáticas de la felicidad había logrado un compromiso relativamente estable entre el idealismo cosmológico y el escepticismo antropológico, una situación claramente perfilada ya en la distinción estándar aristotélica entre los lugares sublunares, afectados por la muerte y la imperfección, y los espacios etéreos de perfección supralunar. La diferencia moral entre el arriba y el abajo quedó superada en una distinción cuasi física entre los movimientos perfectos de las esferas celestes, estabilizados en círculos, y los movimientos imperfectos de las zonas cercanas a la tierra, en las que sólo son posibles las líneas finitas, esforzadas, rectas y curvas. En ellas residía el mal en cuanto bien agotado, en cuanto dote natural de la finitud. De esta manera, la filosofía antigua conseguía ocultar en el propio concepto de la naturaleza la paradoja de una naturaleza antinatural.

La teología cristiana pudo enlazar con estas soluciones, pero no se quedó en ellas. Dejó metafísicamente claro que el mal es más que antinatural: es antidivino. Optó por esta vía al unir la pregunta por el origen del giro *contra Deum* a la pregunta por las posibilidades de salvación del hombre. Con esto, el ser humano se aproximaba al núcleo ardiente de un posible primer mal, y ello por motivos que se impusieron casi a la fuerza en el espacio del primitivo catolicismo en virtud de la arquitectónica de la discursividad metafísico-teológica. La sobreculpabilización del hombre, condensada en el concepto del pecado original, era una excrecencia del empleo creciente de argumentos basados en la libertad respecto a la motivación del mal en toda la realidad creada por Dios. Cuando los historiadores del dogma explican la agravación de la crisis teológica de la antigüedad tardía por la agudización de la pregunta *«unde malum?»* como consecuencia de la provocación gnóstica, indirectamente confirman ya la importancia de la libre voluntad en la introducción y la imputación del mal. Como en el capítulo del mal la reducción monoteísta habitual a la causa primera era de suyo cosa prohibida –pues un prejuicio inconmovible de bondad la preservaba de toda imputación en la producción de lo imperfecto, fracasado y malo–, se imponía la búsqueda de una fuente secundaria, no fundamental. El mal debía fundamentarse epigenéticamente para que fuese imposible derivarlo del origen bueno. Pero mientras valiera el principio de *omne ens est bonum,* todo lo no bueno quedaría doblemente en el aire: genealógicamente, porque no se sabría de qué malos padres pudo provenir, y ontológicamente, porque, por así decirlo, era expatriado del círculo de lo real y legítimamente existente como algo realmente no existente. Sólo podía venir privativa y voluntativamente motivado.

En esta situación debía mantenerse la libertad humana como reserva y *origo* de donde emanaba todo lo que, según la teoría del ser, no era de ley. Esta orientación era casi lógica en una situación del mundo que, conforme a las reglas de juego de la racionalidad de la Europa vieja, pedía una interpretación monárquica del principio, a la vista de un mundo en el cual, y por encima del cual, no podía haber un Dios contra Dios y ningún origen junto al origen. Donde la negatividad presente en el mundo saltaba impertinente a la vista, porque su reducción a la divina causa primera era tabú y no debía ponerse en peligro toda la cultura del discurso y toda la higiene lógica de los juegos de lenguaje bíblico-helenísticos, el hombre como criatura dotada de libertad debía afrontar una tarea literalmente sobrehumana, titánica: estaba llamado a soportar la culpa de todo un mundo de dolor. La libertad humana descargaba a Dios de la responsabilidad de consentir un segundo principio junto a Él como origen de lo que Él no se había propuesto crear. Con razón se llama «humanística» a la tradición de la Europa vieja, pues ella hubo de radicar en el hombre, y sólo en él, la posibilidad de la concordancia con Dios y con la naturaleza y la tentación de la no concordancia. Así como los griegos habían empleado el concepto de la naturaleza como concepto superior y escondrijo de lo antinatural, los cristianos usaban ahora el concepto del hombre como concepto superior y escondrijo de lo inhumano, equivalente a lo antidivino. El hombre se hacía importante porque las expectativas abrigadas y defraudadas de un orden piden explicación. Durante toda una era aparecerá como un ser que descuida el compromiso con Dios, un compromiso que, como se oye decir, constituye su humanidad.

Que el descargar a la causa, en sí buena, de todas las cosas de toda autoría en relación con lo malo resolviera efectivamente todos los problemas de higiene de la visión del mundo, parece más fácil de entender recordando, en general, la provocación que en la antigüedad tardía supuso el dualismo y los «sucios» discursos de la gnosis en particular: como es sabido, éstos operaban sin disimulo con una confusión en el plano de los primeros motivos, y hasta con un fracaso de la divinidad creadora, del torpe demiurgo, como si, también arriba, querer y poder no fuesen una sola cosa. Respecto a la arquitectura teórica de la teología y la antropodicea ortodoxas de la Europa vieja puede decirse, pues, que éstas construyen al hombre libre para descargar el puesto de Dios y lo envían a desempeñar el papel de culpable de reserva y principio sustitutivo de todo mal humano y cósmico. Esto supone una sobrecarga del ser libre llamado hombre a causa de su hipercompetencia sistémicamente establecida para el mal. Como ahora el hombre aparece tan profunda y cuasi fundamentalmente hundido en el estado de perdición, ninguna acción compensatoria que no sea igual de profunda es suficiente para volver a elevarlo; de esto último es la soteriología cristiana manifestación discursiva y cúltica.

La radicalidad de la maniobra previa de culpabilización se aprecia en sus dimensiones. Pues no sólo tiene que equivocarse grandiosamente quien piensa grandiosamente; también tiene que descargar grandemente, quien carga grandemente.

A esto hay que vincular la observación de que, en la economía de la concepción del mundo, la modernización sólo puede consistir en reducir la necesidad de exoneración disminuyendo la carga, una operación que habría contado con la aprobación de Luhmann, aunque difícilmente hubiera participado en discusiones de tan metafísico calado. Además habría sido típico de él derivar la carrera del mal menos de la exigencia de explicación que impone el *«unde malum?»* que de la paradoja implícita en la tesis de la unidad. Sin duda habría subrayado que para ocupar la posición desde la cual poder afirmar la unidad de la distinción entre Creador y criatura, hay que ser, se admita o no, el diablo mismo. ¿Pues quién –aparte de los teólogos– sino el diablo puede mirar desde fuera de ella la unidad de lo así distinguido? Desde este punto de vista, la diabolicidad de lo diabólico es interpretable no tanto de manera voluntarista cuanto topológica y teórica –de la diferencia–, pues su fuente hay que buscarla en la exterioridad de la observación como tal. Si el diablo todavía quiere marcar para él una diferencia con el Uno ilimitadamente bueno y su mundo, no le queda otra opción que aceptar la posición del mal[5].

En este estado de la evolución del problema es útil recordar las formulaciones con que san Agustín interpretó la condición de la humanidad caída y que dejó escritas para los siglos venideros[6]. En ellas encontramos los primeros planteamientos de una problemática que sólo en la culminación de la modernidad, con el resurgir de la cuestión de si la autorreferencia en el hombre y el sistema es buena o mala, demandarán una nueva respuesta. San Agustín reconoció la importancia estratégica del concepto de pecado para la estabilización del universo católico frente al escepticismo antiguo, y por eso hizo con gran sagacidad una deducción ontológica de todo cuanto no proviene de Dios y aleja de Él. No es realmente una tarea fácil encontrar en un mundo creado y caracterizado todo él por la existen-

---

[5] Luhmann pudo concebir este nacimiento del mal a partir de la diferencia igual que en el claro texto del tratado del autor renacentista Virgilio Malvezzi, Bolonia, 1553: «Me parece que Lucifer no tenía la intención de hacerse grande y sublime para emular a Dios, porque entonces no habría roto la unidad, sino que habría querido mejorarla, cosa que halló imposible con la mera razón natural. Entonces se le ocurrió la idea de elevarse saliendo por un lado, es decir, de separarse del Uno creando el dos. Alrededor del dos trazó entonces su círculo propio, distinto del círculo de Dios. No habría podido separarse del Uno si no se hubiera vuelto malo, pues todo lo que es bueno, es uno». Citado en Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Fráncfort, 1988, p. 266, nota. Luhmann observa al respecto que basta con suspender el privilegio del Uno para llegar a la evidencia moral fundamental de la modernidad: que el observador de una unidad no tiene que ser *per se* un disidente diabólico de la misma.

[6] Para lo que sigue, *De civitate Dei*, Liber XI, 15-17, XII, 1-9, XIV, 11-14.

cia de seres tan bien logrados el punto de arranque de desviaciones radicales. Pero es obvio que el nervio de la desviación tiene que encontrarse en el hombre; mas igualmente evidente es ahora que con la repetición del término «pecado», cultualmente empleado, no se conseguirá explicar mejor el hecho en cuestión. Habrá más bien que comprender las condiciones de la posibilidad de oponerse a la ley divina y poner en ella de manifiesto los principios metafísicos de la disidencia pecadora. El análisis agustiniano se aproxima aquí –dejemos en suspenso si de modo aparente o sustancial– a las tesis modernas, pues lo lleva a hacer una especie de diagnóstico profundo sobre estructuras de la subjetividad humana corrompida y *eo ipso* a formulaciones que hasta hoy han podido oírse, constantemente repetidas, en filósofos dialógicos de proveniencia protestante, católica, judía y psicoanalítica, así como en discursos fundamentadores de una psiquiatría antropológica. Como la forma de la subjetividad humana caída viene prefigurada en la satánica, basta para todo lo demás empezar por el primer negador y considerar en él su secesión del todo divino. Aquí se llega a la deducción metafísica de la exterioridad.

Con esto hemos de habérnoslas con una pieza de mitología en la que el guión de una historia del más acá empieza con un prólogo en el más allá. El Satanás agustiniano, que constituye algo así como una alegoría de la negación en un nivel inferior al principial, no exhibe –por lo que se ve– para su rebelión contra el origen ningún motivo exterior. Encuentra en sí mismo –más precisamente en su aptitud para ser libre, su don más importante– lo necesario para rebelarse. En virtud de esta capacidad, y parodiando la creación divina *ex nihilo,* puede sacar su No del abismo de una voluntad inmotivada. Por eso no cabe preguntar aquí por qué y a santo de qué tiene mala voluntad. Quiere lo que quiere porque quiere, y nada más. La voluntad o, hablando más modernamente, el deseo del disidente, se dirige a sí mismo y no al Gran Otro que ontológica y moralmente tiene delante; se prefiere, pues, a sí mismo en vez de a su Creador, que se le presenta a la par como origen invisible y enfrente visible. Así comienza él, de una manera libre, espontánea, y por ende sólo a él imputable, de una vez y para siempre, consigo mismo. Y justamente para hacer de sí mismo el principio, aunque tuviera que respetar otro comienzo, más antiguo, más digno; tal es al entender o al parecer de san Agustín y de todos los conservadores después de él el comienzo del pecado. Pecar es una operación incoativa en la que originalidad y negatividad vienen entrelazadas. En definitiva, pecar es siempre comenzar con lo falso, incluso cuando sólo se presenta como un proseguir. Tiene el carácter de una «acción» bifurcadora.

El pecado adquiere en la descripción de san Agustín una precisión operacional de tal fuerza iluminadora, que acaba apareciendo como algo que todo mortal podría espontáneamente reproducir si no lo ha descubierto ya él mismo. En efecto, sólo ahora, después de este trabajo de preci-

sión ontoteológica del apartamiento de Dios, puede mostrarse en qué medida los hombres están desde siempre ocupados repetir la operación de Satanás. Pues al hacer Satanás exactamente lo que hizo, que es dar la espalda al Gran Otro y, con original pseudo-originalidad, orientarse hacia sí mismo, creó el modelo de todo lo que en Europa se censuró durante milenios como mala autorreferencia y se concibió como tentación irresistible de los mortales, más aún: como su mácula congénita.

San Agustín subraya que detrás de la autopreferencia satánica no cabe presumir la existencia de necesidad externa alguna, y menos aún de algún principio de rivalidad: el diablo no es vasallo de un segundo Dios malo. Además no tendría que alegar en su defensa que, si se volvió autista, fue porque tuvo una madre que lo rechazaba. El diablo no necesita una infancia mala para ser abismalmente malo. En él se trata de la rebelión en sí; quiere rehuir o evitar el *face-à-face* con el Uno todopoderoso. Sólo por un acto de libertad inmotivado se vuelve contra todo lo que supone un orden y refleja la norma divina. Se realiza a sí mismo como dueño y señor de su propio capricho. Con esta acción, el mal se sustancializa en la dirección de la voluntad disidente. Lo que platónicamente empezó siendo mero *malum privativum,* cristianamente se condensa, en el ego del diablo, en una privacidad maligna de intensidad arbitrariamente crecida y sin posibilidad de terapia. El maligno traza su círculo alrededor del dos; su círculo responde a una clausura sistémica[7]. Y así el diablo, el príncipe de este mundo, es el príncipe de la autorreferencia.

Desde una óptica posterior, acaso más ingenua, se impuso la opinión de que en esta descripción hay oculta una premisa cuya explicitación habría destruido el arreglo entero: la paradoja devastadora de que el don de la libertad queda ligado a una estricta expectativa de ordenación y subordinación, de suerte que el hombre, como su mítico protector Satán, sólo habría podido usar sin culpa su libertad si hubiese resuelto no usarla. Usar la libertad significa, por el contrario, incurrir automáticamente en rebelión y optar por la propia liberación existencial (podría decirse también por la distancia y la oposición). Existir es estar radicado en la no-comunión. La simbiosis con Dios debe romperse para que la existencia se realice como exterior o puesta aparte. De la rebelión nace –según este análisis no carente de presupuestos– la distancia, lo único que capacita para la observación exterior de la unidad entre Creador y criatura. Esta observación es exterior o diabólica porque el diablo rechaza la idea de solicitar ser un tercero en la unión de dos. La verdadera dimensión del diablo sería así el principio de la distancia, que introduce la exterioridad.

La distancia se convierte ahora en el niño enfermizo de la metafísica clásica. Ninguna teoría de la alienación ha podido hasta ahora renunciar

---

[7] *Cfr.* la descripción de Malvezzi del modo de obrar del diablo en nota 5.

al motivo de la culpa de la distancia en relación a una reconocida proximidad original. Pero donde así se piensa, queda fuera de consideración el simple hecho de que la ajenidad no suele aparecer como producto de un drama de separación, ni se consolida en los engramas traumáticos de tal drama. La ajenidad es la situación inicial natural y no culpable entre grupos que nunca y en ninguna parte estuvieron unidos y que se encuentran casualmente. Sólo el prejuicio metafísico de la unidad obliga a pensar la ajenidad como enajenación, arrebatando así a la pluralidad su dignidad ontológica junto con su inocencia práctica.

Para el giro hacia dentro del ser que se libera de la disposición creada, o al menos exigida, a mirar al Gran Otro, introduce san Agustín un *terminus technicus* tanto cinética como moralmente revelador: aquella *incurvatio in se ipsum,* o encorvamiento sobre sí mismo tan denostado en todas partes donde los hombres incumplen la norma de la extraversión o de la atención al objeto y se anteponen a sí mismos a toda relación con otros. En esta actitud censurable reconocen hasta hoy los especialistas viejo-europeos de la culpabilización a sus clientes incluso mucho después de que se pasara de la mancha del pecado a la crítica de Narciso. ¿Qué ofrece la teoría moderna del patológico narcisismo sino una nueva descripción psicológica de una situación teológicamente codificada para siempre? El encorvamiento sobre sí mismo interpretado por san Agustín tiene a su vez un doble significado: no sólo designa la operación actual del pecar, que hoy sería caracterizada como ruptura de la comunicación con un enfrente que busca diálogo o pide algo; se refiere también al resultado, vuelto habitual, de tal apartamiento, una postura viciosa y obstinada del sentido moral que incluso cuando hay buena voluntad ni el propio sujeto logra compensarla. Si, como fenomenólogo del encorvamiento, san Agustín ofrece un diagnóstico sombrío de la *conditio humana* poslapsárica, y si su dictamen sobre el hombre y sus perspectivas de salvación resulta francamente fatalista, es porque interpreta la caída como fruto de un giro, el haber caído como resultado de haberse torcido, y este torcimiento como postura viciosa interiormente irreversible. Después del lapso, los mortales quedan fijados en su catástrofe ortopédica como imitadores de Adán y de Satanás; ya no son libres para desencorvarse y recuperar por sus propios medios el contacto perdido con el Todo bueno y su principio personal, el Dios ofendido; están inconvertiblemente pervertidos o envueltos en sí mismos, y en consecuencia dependen enteramente del favor de la otra parte. Este favor se ha presentado durante toda una era bajo el título de gracia. El término alude al enderezamiento –como se dice– del encorvado, que sólo otros pueden llevar a cabo. La gracia designa el correctivo para una sobreculpabilización que tuvo que hacer del don de la libertad el veneno de la culpa. Es de todo punto inevitable que la desintoxicación por la gracia haga tanto más recordar la intoxicación por el *mea maxima culpa.*

Según un razonamiento no muy conocido de Ernst Bloch, el proceso de la Ilustración viene marcado por una asimetría sintomática: mientras que desde hace tiempo queda bien entre las personas cultas declarar que profesan un ateísmo metódico y eventualmente existencial, el correlativo asatanismo se halla curiosamente en mantillas. La razón de esta diferencia sólo en apariencia se encuentra en la circunstancia de que, entre los modernos, simplemente nadie cree en el Adversario. La verdad es que la Ilustración ha generalizado hasta tal punto la categoría de lo antagónico, que oculta su origen religioso, por lo que pudo ser reconvertido en instalación mundana de una malfunción. El motivo o el contexto de esto es fácil de explicar: el proceso que se presenta como Ilustración no puede mantenerse en marcha si no puede exhibir una explicación continuamente puesta *à jour* de sus no-éxitos por efecto de las resistencias antiilustradas. La «Ilustración» está condenada a reflexionar continuamente sobre su provisionalidad e imperfección, una situación embarazosa que soslaya, por un lado, con referencias a su carácter de proyecto, y, por otro, con su constante no disposición a cooperar con poderosos obstaculizadores. Lo que la metafísica religiosa había interpretado recurriendo a una sobrecarga sistemática de la libertad pecadora del hombre –el misterio del mal persistente en un mundo fundamentalmente bueno– se muda en la Edad Moderna, determinada por la filosofía del sujeto, en la pregunta de cómo la práctica humana de la libertad, que entre tanto ha alcanzado el poder y goza de una aprobación casi universal, no ha conducido todavía a un mundo suficientemente bueno. La Ilustración es la constante interpretación de este problema. Es obvio que ahora debe interpretarse el sentido de la libertad de una manera radicalmente distinta: mientras en el dispositivo medieval la libertad representaba la capacidad para el pecado y la posibilidad de su atribución al pecador, en la modernidad significa la competencia para proyectar, disponer y generalizar relaciones mundanas moralmente satisfactorias. Donde éstas faltan, hay que señalar a los culpables de su ausencia. En el planteamiento moderno sigue, por tanto, en uso la matriz culpabilista, que por lo que se ve es más poderosa que la diferencia entre metafísica medieval y metafísica moderna. Además entran ahora en el juego instancias y candidatos originales al puesto del mal primero entre los que se reparte la carga de la todavía imponente maldad universal: el orden burgués basado en la propiedad, la dominación de clase, el proceso del capital, la lógica de la identidad, la abstracción del intercambio, el instinto de muerte, la rebelión perversa del sujeto contra el orden simbólico, el subjetivismo objetivista de la Edad Moderna, el logocentrismo, la negativa a reconocer la primacía del otro, la colonización del mundo de la vida por sistemas poseedores del poder y del dinero, y algunos más.

Todas estas formas del mal obtienen su fuerza de su cualidad antagonista, con la que pervierten aquello bueno que los hombres podrían, querrían o deberían hacer. El *peccatum originale* se muda en *obstaculum originale,* en una contrariedad original, en una inercia obscena, en un impedimento insoportable y en un perverso empecinamiento de situaciones inaceptables. La eliminación de estas oposiciones es ahora algo tan irrenunciable, tan central en la interpretación ilustrada del mundo, como imprescindible era para la razón cristiana la reparación del primer pecado. En la modernidad no sólo sigue siendo válido el principio según el cual tiene que equivocarse grandiosamente quien piensa grandiosamente; también lo es, y aún más, el de que quien encuentra un gran impedimiento debe llevar a cabo una gran eliminación. En cuanto el quitar de en medio y el revolucionar en gran escala estuvo históricamente a la orden del día, surgieron teorías y prácticas de lo que se denominaron revoluciones (en el sentido no astronómico de la palabra), proyectos de movimientos que estructuralmente no eran sino intentos de apartar los obstáculos que impedían el despliegue de una subjetividad que aspiraba al poder absoluto. Tales empresas se presentaban como un activismo del bien. Lo moderno de esta clase de fantasías de eliminación es que ya no conocen la contención premoderna de la violencia por obra de la gracia. La máxima de la crítica eliminadora, ahora agudizada y motivada por un humanismo radical, la formuló tempranamente Marx: «Su objeto es su *enemigo,* al que no quiere refutar, sino *aniquilar*»[8]. Cabe defender la opinión de que la obra de Luhmann constituye en conjunto una confesión terapéutica contra la tentación de los intelectuales de quitar de en medio lo que se les opone mediante la violencia. La más lacónica de sus respuestas a este respecto la dio en una entrevista con la prensa: «Sencillamente no puede ser que se elimine a la otra mitad y se ocupe su lugar»[9].

La posición del abogado en el proceso de la modernidad debe, pues, interpretarse de una manera completamente distinta que en el procedimiento católico de canonización. En las condiciones existentes, el *advocatus dei* está del lado del sujeto todavía impedido en su desarrollo, mientras que el *advocatus diaboli* lo está del lado de los obstáculos que corren el riesgo de que los quiten de en medio los agentes de una subjetividad más expansiva. Esto parece describir durante la época de florecimiento del publicismo ilustrado un escenario suficientemente claro que muestra el progreso del lado de Dios, y la reacción del lado del diablo. En efecto, en las sociedades que se modernizan son muchos los intelectuales progresistas que se ven a sí mismos como funcionarios paraclíticos cuando, ejerciendo de representantes y de agitadores, desempeñan la función de defensores de grupos aún no suficientemente liberados como para representarse

[8] Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.* Einleitung (1843/1844).
[9] Niklas Luhmann, *Archimedes und wir. Interviews,* Berlín, 1987, p. 104.

a sí mismos. En cambio, los portavoces de la llamada reacción defienden los intereses establecidos, de los cuales afirman que están más íntimamenente entreverados con las tareas que mantienen el orden del todo de lo que la frivolidad progresista es capaz de concebir. Frente a las situaciones serias, los conservadores hasta se atribuyen funciones katejónticas cuando reclaman para ellos la función de intervenir para detener la deriva hacia lo peor. En el otro campo llama la atención que los intelectuales progresistas o paraclíticos lean de preferencia los escritos de sus adversarios conservadores o reaccionarios y presenten la crítica de estos escritos como el principio de toda crítica. De esta manera sugieren que la eliminación de obstáculos mentales constituye para ellos el inicio de la eliminación de los obstáculos reales. La crítica se convierte en un eufemismo de lectura extremista. De ahí que en la época de florecimiento del criticismo pudiera prosperar la convicción de que la teoría que demuestra la colaboración de otras teorías en el aseguramiento de lo que llama lo establecido es ella misma la parte más importante de la praxis.

La forma de pensar subyacente en estas esquematizaciones viene, como se ve, también en los modernos escenarios de conflicto, marcada por los supuestos de la culpa y el procesamiento, aunque los papeles están repartidos de otra manera que en el orden procesal medieval. Y continúa hoy, como ayer, particularmente interesada en una concepción robusta de la libertad, pero ahora bajo el título triunfal del sujeto. Se estila una postura activista que sostiene una alta, si no la más alta, imputación de culpabilidad. A la exageración de la subjetividad corresponde el mantenimiento de acusaciones exageradas de omisión u obstaculización de la mejora del mundo. Por eso es comprensible que los intelectuales comprometidos en tales procesos no sólo enlacen con retóricas y rutinas jurídicas viejo-europeas, sino también, y en igual grado, con hábitos del medievo clerical, y aún más con la preocupación por las herejías. A pesar de la observación de Hegel, recibida con aplauso, de que la filosofía ha de guardarse de ser edificante, la cultura intelectual de la Ilustración es de factura criptopastoral y paraclítica, por más que se esfuerce por enmascarar de múltiples maneras su diseño teológico. Este enmascaramiento puede aparecer, según convenga a las circunstancias de la época, reformulado de manera neomarxista o pragmatista, social-liberal o humanitarista, neoaristotélica o afecta a la ética del discurso. Hay que reconocerle a Walter Benjamin el mérito de haber articulado la necesidad moderna de camuflar los intereses pastorales en la plástica imagen del hombrecillo que juega al ajedrez bajo el tablero de la historia de la humanidad.

Quisiera ahora mostrar, o al menos dar a entender, cómo la intervención de Niklas Luhmann en estos escenarios conlleva una percepción radicalmente modificada. No hace falta disimular que el punto de partida de Luhmann, radicado en la experiencia de la vida y preteórico, hay que buscarlo antes en la parte a la que acabo de atribuirle como interés

rector la defensa de los obstáculos contra sus eliminadores. Luhmann empieza como conservador al uso para con el tiempo convertirse en lo que en una columna periodística italiana llamó un conservador de vanguardia; también podría decirse que en un representante de un género de pensadores que se dedicaron al arte de no ser un sacerdote, pero él de una forma tan consecuente como hasta ahora no se ha conocido. Intelectuales próximos a Luhmann han observado a este respecto que él hace tiempo que aventajó metódicamente por la izquierda a la izquierda clásica. Y ello precisamente porque a Luhmann le ha sido siempre existencialmente ajeno el impulso rebelde o revolucionario; porque el querer quitar de en medio con pretensiones expansivas los obstáculos que se oponen a una subjetividad grupal en ascenso era para él algo impracticable en el plano vital; porque una modestia inexplicable le impedía encontrar en sí mismo y en su entorno nada que en cualquier circunstancia pudiese ser revolucionado y eliminado, estaba dispuesto a desprenderse de todo papel positiva o hipócritamente paraclítico. Él no choca con ningún sector o, como él mismo diría, ningún subsistema del multiverso social como tal, sino que está dispuesto a dar a cada ámbito lo que es suyo sin que le invadan fantasías de eliminación, y quizá por eso sea el único asatanista verdadero de este siglo.

Las consecuencias de esta disposición tienen un alcance extraordinario. Donde más claramente se perciben es en la elección, característica de Luhmann, de su distinción clave: la de sistema y entorno, justamente una diferenciación que refiere una relación en la que ninguna parte es apta para eliminaciones. Esta fundamental distinción implica una referencia recíproca de los polos a la que no cabe reaccionar con movimientos reflejos para quitar de en medio una parte supuestamente antagonista. Pero también el concepto de sistema porta ya de suyo los rasgos de una ironía contraparaclítica, pues quien después de 1960 se atrevió a presentarse en contextos alemanes como teórico de sistemas, tuvo que habérselas con una semántica según la cual los sistemas designaban el súmmum del obstáculo a retirar, desde la República de Weimar, en la que la eliminación del «sistema» era, en la jerga de la derecha y de la izquierda, una condición de la salvación, hasta los años setenta y ochenta de la República Federal, en la que la terminología de la Escuela de Fráncfort y del neomarxismo en todas sus variedades suscitaba fantasías más o menos discretas de eliminación en relación con lo que se quería achacar al sistema del capital, a la lógica del intercambio, a las situaciones no ideales de diálogo y otras cristalizaciones por el estilo de lo antagonista. Donde más claramente sobresalía el exterminacionismo paraclítico era en el ala radical del movimiento estudiantil, que se debatía con el fantasma de la oposición armada. Motivos de oposición están también estructuralmente presentes en el diseño de teorías a partir de la teoría de la comunicación habermasiana, en tanto que ésta distinguía entre el «mundo de la vida» y los «sistemas» que lo asediaban poco

menos que como se distingue entre la salvación por propia iniciativa y la calamidad de origen ajeno[10].

Frente a estas pautas, en las que bajo el título autorreverenciado de crítica se había establecido académicamente una doctrina ocultada del antagonista, y significativamente no en las facultades de teología, sino en las sociológicas, Luhmann tuvo que hacer valer en un largo proceso su intuición primaria de que, para estudiar de verdad los sistemas, es preciso tener con ellos la tolerancia de permitirles aparecer tal como son, sin reprocharles de su forma de ser o de funcionar y sin objetarles que no son lo que no pueden ser. En este sentido, Luhmann es, a mi juicio, un *advocatus diaboli* de una cualidad hasta ahora desconocida. Lo más notable de su labor como abogado de lo sistémico es que desataniza el ámbito de lo sistémico como tal y lo libera de la impaciencia paraclítica, que quiere eliminar lo que se amolda inmediatamente al deseo del sujeto ni mediatamente a la larga marcha de las subjetividades supuestamente adelantadas hacia el dominio de la razón universal. No quiero decir con esto que la posición de Luhmann no tenga parangón, pues cuando, por ejemplo, el primer Plessner publicó «Los límites de la comunidad», o Gehlen trató del «Nacimiento de la libertad a partir de la alienación»[11], habían surgido ya análogos movimientos intelectuales críticos de la subjetividad; además, con una ironía similar respecto a las necesidades de la inmediatez politizante y una atención comparable puesta en la tenacidad sistémica de las grandes estructuras sociales. Pero nunca antes el ateísmo metodológico de las ciencias modernas se complementó con tan resuelto asatanismo metodológico. En las ciencias sociales constituye casi un nuevo tono el que no se empiece con un *peccatum originale,* con un primer delito, o con una caída original en la alienación. Algo de este tono suena en el título de un artículo de Luhmann sobre el cambio en las interpretaciones jurídicas y filosóficas sobre el origen de la propiedad privada entre los siglos XVI y XVIII: «En el principio no existía la injusticia». Si se repara en la moderación que Luhmann solía exhibir en los títulos de sus libros y artículos, se hace legítima la sospecha de que en el título de este estudio especial de semántica del Derecho respira una confesión. Aún más patente es la preocupación de Luhmann por proteger a la teoría de las intrusiones del resentimiento en su segunda idea primaria, que es el teorema de la diferenciación de los subsistemas: tenía bien a la vista los cien años de teorías sociológicas y los riesgos que entrañaban las descripciones economicistas totalizadoras de las relaciones entre sistemas sociales parciales. El teorema de diferencia-

[10] La crudeza de la oposición de mundo de la vida y sistema se reduce en lo esencial a la relación sólo repudiada, nunca aclarada, de Habermas con Heidegger, quien por su parte ya había distinguido entre la esfera del habitar poético y la desolada del armazón *[Ge-Stell].* Quien adopta inconscientemente esta diferencia hereda no sólo figuras neomíticas, sino también el dilema moral del dualismo entre las regiones del Ser en las que respectivamente imperan la existencia auténtica y la inauténtica.

[11] Arnold Gehlen, Archiv für Rechts und Sozialphilosophie, 40, 1952.

ción servía también como medida higiénica protectora frente a las renovadas aplicaciones descontroladas del esquema de la base y la superestructura[12].

La suposición metodológica de inocencia en relación a los sistemas en sus entornos sólo puede mantenerse si de la parte del analizador se guarda una abstinencia específica; quisiera designarla como una serenidad de la teoría de sistemas aun a riesgo de que pueda surgir la tentación de pronunciar en seguida, junto con el nombre de Luhmann, los del Maestro Eckhart y Heidegger. Sería una evidente incongruencia, por no decir una asociación indebida. Sin embargo, se podría objetar que una de las fuentes de la serenidad de Luhmann no está separada por mundos de las de la heideggeriana. Ambas se distinguen por enlazar con motivos husserlianos y sus respectivas y pertinaces estragias para desligarse de ellos. Si en ocasiones se ha escuchado la tesis de que Luhmann no es «propiamente» un sociólogo, sino un filósofo con máscara de científico social, lo que de verdadero pueda haber en esta apreciación es que Luhmann reproduce con sus medios la figura básica teórico-ascética de la fenomenología: la puesta entre paréntesis de las intenciones vitales y de las posiciones existenciales del teórico para que «el mundo y todo lo que sé de él puedan aparecer como meros fenómenos»[13]. También podría decirse que reinventó la *epojé* en relación a otra clase de fenómenos. Si la primera clase de fenómenos integraba los de la vida de la conciencia de un «sujeto» que estudia la actividad de sus representaciones como si no fuesen los de su propia conciencia, la segunda comprende los de la vida del sistema en general, la cual se explica desde una posición neutral, como si no le afectase al agente del análisis. Aquí se inscribe aquella suposición de inocencia respecto a los sistemas como tales, que es lo único que hace posible su estudio sin fanatismos. Pero si el teórico debe perderse a lo lejos y evitar poner por delante sus expectativas como medida de todas las cosas sistémicas, respecto a las cosas hay que admitir que en ellas nada hay que suscite desde el principio el reproche de que definen una región infame del Ser. Quien esté enteramente dispuesto a aceptar el supuesto de que hay sistemas y de que, si los hay, su *proprium* ha de ser funcionar en espacios diferentes en cada caso e internamente constituidos, tal vez se incline también a conceder que los trajines de los sistemas no son nativamente malos.

Conviene ahora tener bien a la vista y analizar más precisamente el punto caliente de esta maniobra doblemente «epocal» de desmalignización; me refiero a la pregunta por la autorreferencia, de la que por las alusiones hechas más arriba sabemos que ha sido de importancia capital en el procedimiento metafísico de malignización de los hombres y su *civitas* terrena. Debo aquí contentarme con observar que el veredicto contra la autorreferencia humana

[12] No se entrará a dilucidar aquí si esto basta para valorar adecuadamente la dinámica de la «Economía de la sociedad», la cual rebasa los subsistemas.

[13] Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, 1950, p. 176 [trad. cast.: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1985].

es una de las constantes de los discursos de crítica moral en Europa desde la antigüedad tardía hasta el presente, y que aquí hay que reconocer un continuo, por lo general accidentado y en sí escabroso, de opciones de antinarcisismo. Esta apreciación nada tiene de soprendente respecto a la tradición cristiana, pero adquiere un perfil nada trivial y muy llamativo en los movimientos intelectuales de la Edad Moderna, en los cuales la prohibición del narcisismo se afirma en paradójica vecindad con una cultura caracterizada por la acentuación explícita de la subjetividad, sobre todo en el idealismo alemán, al que llegó a ocurrírsele hacer pasar la totalidad de lo existente por el ojo de la aguja de la subjetividad prerreflexiva y reflexiva y, sin embargo, continuó previniendo contra la *hybris* humana como si él mismo no la hubiera atizado. El que todavía Pascal declarara odioso al yo, pudo haber estado motivado por su proximidad a las convenciones neoagustinianas; ¿pero qué decir del antiegoísmo de los idealistas, que castigaban al yo empírico para poder exaltar el yo trascendental o absoluto? Recuerdo los anatemas de Fichte contra lo que llama el yo enardecido consigo mismo en vez de con Dios, y del que creía saber que siempre quiere «que en todas partes le devuelvan la imagen reflejada de su propia indignidad»[14]; remito también a las invectivas apenas citadas de Hegel contra el estado de conciencia propio de la ironía (que últimamente Ernst Behler ha situado en su contexto[15]) y sus accesos de furia contra lo que despachaba como subjetividad vacua o frivolidad; y finalmente a las abismáticas consideraciones de Schelling en su escrito sobre la libertad, en el que hace resaltar la relación entre egoísmo y maldad. El que todavía Heidegger argumentase en la tradición del antinarcisismo agustinianamente codificado, y modelado además por un antimodernismo criptocatólico, no necesita más explicación. Por lo demás, también Lacan, que ataca la ficción del yo poderoso, y Derrida, que quiere desvanecer el espejismo o la quimera de la presencia de sí mismo, prosiguen los ejercicios de la crítica viejo-europea a la autorreferencia supuestamente funesta[16].

---

[14] J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben, Werke* V, Berlín, 1971, p. 547 [trad. cast.: *La exhortación a la vida bienaventurada*, Madrid, Tecnos, 1995].

[15] Ernst Behler, *Ironie und literarische Moderne*, Paderborn y otras, 1997, pp. 115-149.

[16] Falta aún un estudio sinóptico sobre los motivos del antiegoísmo en las culturas superiores. Pues hay que notar que esta forma de crítica de la autorreferencia y la autopreferencia humanas también está extendida en culturas extraeuropeas; podría ser una implicación formal de construcciones del mundo propias de las culturas superiores. Una de las máximas agudizaciones de la tradición del antinarcisismo cristiano se encuentra en la antropología religiosa de Martín Lutero: «prudentia carnis est [...] se in omnibus querit et sua. Hec facit hominem esse sibi ipsi obiectum finale et ultimum et idolum». Véase la lección sobre la Carta a los Romanos en D., *Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Band 56, Weimar, 1935, p. 361; *ibidem*, p. 237: «quia homo non potest nisi que qua sua sunt, querere et se super omnia diligere, que est summa omnium vitiorum». Adicionalmente hay que observar que el valor de uso estratégico de la censura del egoísmo no se limita a discursos críticos sobre la moral, la cultura y las costumbres, sino que se instala también en contextos políticos. Así, el dictador-Mesías de Ghana, Kwame Nkrumah, se complacía en fustigar el «eogísmo» y el «carrerismo» de sus rivales políticos. *Cfr.* Daniel Yergin, Joseph Stanislaw, *Staat oder Markt. Die Schlüsselfrage unseres Jahrhunderts*, Fráncfort-Nueva York, 1999, p. 155.

A la vista de esta serie de censuras contra la autorreferencia humana sobrevalorada y nociva, la parte del diablo también en los tiempos modernos aparece claramente adjudicada al sujeto. Contra esta distribución de la parte del diablo ha tenido que emplear ahora sus medios un asatanismo de un segundo tipo para presentar la prueba de que en la tan denostada autorreferencia del sujeto o de otros pobres diablos no hay una disposición tan maligna. Se puede afirmar que es justo en este punto donde la abstinencia, típica de Luhmann, de conceptualizaciones morales muestra sus mejores efectos. Al exponer Luhmann sobriamente el campo entero de las relaciones de los sistemas entre la autorreferencia y la alorreferencia, permitiendo así una nueva descripción, lleva a cabo una divertida desescalación en todo lo relativo a la culpabilización del hombre. La ironía del procedimiento consiste en emancipar a los hombres de la acusación, emanada de la arquitectura de una concepción del mundo, de ser unos sujetos supuestamente desmesurados, encorvados sobre sí mismos, y dejarles participar de la cuasi inocencia de la autorreferencia natural sistémicamente generada, de la que sabemos que simplemente representa una desviación necesaria e inevitable en la dirección de un comportamiento referencial universal que no puede menos de oscilar continuamente entre el polo del yo y el polo del otro, y esto con una primacía sistémicamente necesaria de lo interior. En este punto, Luhmann es, para beneficio suyo y de sus lectores, un discípulo de Husserl en el mejor sentido, pues toma de él la soberana precisión del análisis de la intencionalidad sin hacer suyas las fatigas que el programa de Husserl supone para una subjetividad que ha de cargar con todo.

Esta exoneración del sujeto tiene una implicación a la par epistemológica y moral, pues ahora la autorreferencia –entendida como aspecto universal sistémico– ni puede atribuirse exclusivamente a la subjetividad humana ni hay que cubrirla *a priori* con la sospecha de narcisismo. El análisis de la intencionalidad de Husserl, que se ajusta a una bipolaridad espontánea de los actos de la conciencia entre los polos noético y noemático, y el análisis, paralelamente llevado, de la referencialidad de Luhmann, que hace del eficaz movimiento pendular entre la endorreferencia y la exorreferencia condición de la existencia de los sistemas, concuerdan en reducir la autorreferencia en general a su justa y conveniente participación en lo que con Nietzsche podría llamarse la inocencia del devenir, que en este contexto podríamos decir mejor inocencia del funcionar.

La mención de Nietzsche evoca un amplio horizonte de teorías naturalizadoras del ser humano en el cual se habían articulado desde el siglo XVII tentativas de descargar la parte humana de sobreexigencias de origen teórico y moral, comenzando por la discreta burla que Spinoza hizo de los filósofos morales cristianos, que buscan las causas de las debilidades humanas no en la potencia común de la naturaleza, sino en «no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que por este motivo deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe de-

nigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana»[17]. Las filosofías inglesas del *moral sense* adoptan a un punto de vista diferente respecto a esa exoneración, pues de la sociabilidad natural del hombre infieren que éste puede y debe estar libre de sobretensiones, ya que se halla por naturaleza de tal manera constituido, que en él el deber y la inclinación convergen sólo aproximadamente, pero en medida suficiente. Otro frente de la exoneración se abre en la moralística francesa y la psicología de los motivos del siglo XVIII, donde se atribuye al hombre –más allá de la disposición universal a poner la razón al servicio de la autoconservación– un amor propio natural como disposición universal motora sobre la que no está escrito que predisponga ella sola y en todos los respectos al mal.

Luhmann toma el motivo de exoneración más importante de la biología y la metabiología modernas, en las que se demuestra que la autorreferencia no es algo que sólo haya entrado en juego tras el nacimiento de la conciencia del yo, como si fuese un añadido parasitario a un ser orgánico previamente carente de reflexión, en cierto modo una ilícita introversión fruitiva que se apartó de una norma altruista más antigua. Las autorrelaciones aparecen ya en el primer nivel de la vida, en la medida en que ésta debe describirse como conjunto de ordenaciones de procesos autopoiéticos. El sí-mismo de la autopoiesis de unidades sistémicas vivientes refleja la bondad de la creación lograda como una rebelión narcisista, pues los organismos son entendidos como materializaciones de una inteligencia en la que se puede observar desde el principio el doble movimiento de la autorreferencia y la alorreferencia. En organismos superiores, la autorreferencia puede adoptar también la forma del experimentarse a sí mismo y de la autoconciencia simbólicamente mediada. Pero aunque los organismos constituyen materializaciones de la inteligencia y del éxito conforme a su diseño y, en virtud de ello, viven en una permanente exploración y posterior regulación de sus propios estados, no hay ni uno que esté de tal modo constituido que pueda reflejarse o representarse completamente a sí mismo. Para decirlo de otro modo, no están hechos para tener en sí mismos la verdad sobre sí mismos. Esta realidad puede explicarse del modo más popular con el ejemplo más refinado: no hay cerebro humano –ni puede haberlo por razones fundamentales– que pueda saber hasta el último detalle cómo funciona él mismo, y menos aún que en pleno funcionamiento pueda tener una representación completa de las condiciones históricas y estructurales de su actividad, en el sentido de un espíritu que, vuelto hacia sí mismo, tenga en un aquí y ahora actual una visión totalmente transparente de sí mismo. Puesto que la autopoiesis del sistema, que es previa a la conciencia y por ella desviada, tiene una ventaja que sus autorrepresentaciones en la conciencia nunca alcanzarán, es evidente que las autorreferencias tienen siempre un cierto sentido funcional, y esto con

[17] Spinoza, *Ética*, Parte III, Prefacio.

toda normalidad y lejos de todo problema de autoacentuación maligna. En este sentido no existe ni un sujeto transparente a sí mismo hasta en su mismo fondo, ni un ego libre predispuesto a la rebelión y a la autosatisfacción maliciosa que pueda funcionar como central de una negación culpable de la comunión con otros organismos o co-sujetos. Pero existen sin duda autopoiesis mal dirigidas o malogradas que –si se las quiere corregir– deben estudiarse con finalidad terapéutica. El ejemplo del cerebro es aquí irrefutablemente válido; y mientras cuenten los argumentos tendría que impresionar incluso a aquellos que no se desprenderían tan fácilmente del fantasma de la autorreflexión integral, mediada por el lenguaje, de la sociedad en la sociedad o de las subjetividades avanzadas en su historia.

Luhmann es así un abogado del diablo en el sentido paradójico de que cuestiona la diabolicidad de lo potencialmente diabólico como tal. Si lo «subjetivo» no es lo arbitrario, el arbitrio del sujeto no es *per se* lo malo. «En la realidad no hay arbitrariedad que esté, por así decirlo, adherida al sujeto»[18]. Luhmann defiende la autorreferencia de los sistemas porque no acentúa en ellos el encorvamiento culpable sobre sí mismos y su apartamiento inmoral de otros, sino que se dedica serenamente a ofrecer la prueba de que los sistemas no pueden comportarse sino de modo preferentemente autorreferencial. Consecuentemente se presenta como el abogado de una autorreferencia naturalizada, o mejor aún, sistémicamente neutralizada, que para él representa sencillamente una fase de una oscilación permanente; una realidad ésta que, en su conferencia filosófica de Viena –filosófica en el sentido más avanzado de la palabra– de mayo de 1995 sobre la conferencia de Viena que Husserl pronunció en mayo 1935 «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», describió como una «oscilación biestable». Lo esencial de esta concepción consiste en que sustituye el acostumbrado partir de un principio internamente filosófico, se llame Dios, o sujeto, o proceso dialógico de entendimiento, por un movimiento pendular, apoyado en la memoria, en un sistema psíquico –Luhmann lo llama oscilación biestable entre la referencia interior y la referencia exterior– en el que el problema de un «pecado original» sencillamente no se plantea. La oscilación, que hace posible la continuidad, asegura con su propio curso que el sistema se retraiga ante los dos peligros que lo amenazarían en una orientación monopolar. Un oscilador de referencias que funcione correctamente, o digamos una conciencia de la cualidad humana, ni se pierde completamente en el mundo entendido como el polo de la referencia a lo otro, ni se hunde completamente en sí mismo como el polo de la autorreferencia. Más bien retrocede en virtud de un permanente autoajuste tanto frente al positivismo como frente al autismo, y lo hace justamente cuando, a causa de un desequilibrio interno en la historia de su aprendizaje, se había aproximado demasiado a uno de los polos.

[18] Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Fráncfort, 1997, p. 876.

Queda aquí por observar que la orientación al polo del mundo sólo puede entenderse como acción propia del sistema. Es típico de las inteligencias que oscilan libremente aprender de sus episodios extremistas. Cuando los positivistas que en su fijación se pierden en el polo del mundo, o los autistas que se han encerrado en el polo del sí-mismo, o incluso los paranoicos, unilateralmente motivados por un otro malo demasiado cercano, nos sorprenden con su actitud, no debemos buscar la huella del pecado, sino reflexionar sobre estrategias de recomunización en la bipolaridad.

Puedo aquí permitirme la observación de que en el giro luhmanniano de la «oscilación biestable» late, con toda su frialdad técnica, un cierto *pathos* que se explica cuando nos damos cuenta de que ese giro converge formalmente con las consideraciones de Heidegger sobre la diferencia entre el movimiento metafísicamente interpretado en la quietud y la quietud posmetafísicamente pensada en el movimiento; más aún, que las premisas de la razón teórica de sistemas llevan impreso, de la manera más discreta, un rasgo en cierto modo budista. Es indudable: en Bielefeld, como en Kyoto y en Todtnauberg, la salvación ya no la trae la seguridad frente al movimiento conseguida mediante la retirada a un fundamento último. Si Heidegger reclama para su pensamiento, que ha sometido la metafísica a una retorsión, el conocimiento de la respuesta a la pregunta que Platón se hace en el *Sofista* de cómo el Ser, o el todo, pueden estar a la vez en movimiento y en reposo, al poner nuevamente en juego la palabra *Gelassenheit* [serenidad] –una expresión que designa una forma de dimisión del saber absoluto–, Luhmann saca aún más a la serenidad de la zona del *pathos* al hacer hincapié en la constatación de que, después de todo, a una conciencia no le queda otra cosa que hacer que partir de cada uno de los estados internos que ha alcanzado.

Al principio he usado la expresión, de aspecto un tanto equívoco, «lección de Luhmann», al tiempo que prevenía contra posibles implicaciones de este giro. Desde entonces parece que al menos un fragmento o un estrato del sentido de lo que con ella quiero significar ha venido aclarándose. Como abogado del diablo resueltamente moderno, asatanista, Luhmann es el defensor de una normalidad social descrita de una forma más compleja de lo que nunca antes lo fue: una normalidad de la que ahora es cierto desde el principio que se caracteriza por la alta complejidad de todos los sistemas, envueltos en paradojas inmanentemente inevitables. La normalidad luhmanniana es la normalidad de lo inmenso que mediante las autoordenaciones de lo viviente se da a sí mismo una constitución, más bien numerosas constituciones locales.

Si para la lección de Luhman hubiera que elegir una expresión sintética, propondría designar su contribución a la cultura teórica del futuro como un inocentismo fundamental, expresión híbrida que contiene una parte jurídica y otra filosófica. Inocentismo alude a una actitud básica común en-

tre buenos abogados y terapeutas que se caracteriza por la presunción de inocencia frente a sujetos y sistemas del tipo que fueren. Esta presunción viene respaldada por la intuición de que los sistemas y otros sospechosos comúnmente no pueden hacer otra cosa que funcionar como funcionan, incluidas las posibles variantes funcionales, y de que la carga de la prueba para la tesis de que deberían y podrían funcionar de otra manera de como lo hacen recae en el acusador, una pretensión que no goza de la aprobación general, pues todas las formas de teoría precrítica parten de la primacía de la culpabilización y exigen a los estados acusados justificarse ante sus acusadores. Este proceder, que podría llamarse jacobino o fundamentalista, también es siempre hipócrita, lo guía la convicción de que la situación descrita como anómala nunca será capaz de hacer su propia apología.

El inocentismo fundamental de Luhmann quita a este arreglo de los pies el suelo de sus presupuestos, pues asienta sus procedimientos analíticos en una escena interpretada de una manera completamente diferente. Opera en un espacio en el que son posibles las oscilaciones naturales entre distancia y participación y en el que puede suponerse que incluso los críticos participan en lo que participan, y que no pueden no participar en aquello en lo que participan, aunque escenifiquen algunas retiradas y presuman de constituir reservas de pureza. Esto presenta el fariseísmo de la conciencia crítica, supuestamente comprometida sólo con lo bueno, como lo que es: como una coincidencia de hipocresía y utopía, en el sentido literal de la palabra, es decir, como representación teatral en un escenario que no está en ningún lugar y que, sin embargo, se gana el respeto gracias a su capacidad para fascinar con acciones orales agresivas. Pues como las teorías críticas cuentan con la acusación, la alarma y los gestos de excomunión, aluden continuamente al caso límite, que reclama el exterminio moral del adversario: «Quien no ama estas doctrinas / no merece ser un hombre»*.

Califico al inocentismo de «fundamental» no para endilgarle también a la teoría de los sistemas rasgos fundamentalistas, sino para indicar que, en cuanto opera a la altura de las tradicionales filosofías y teologías paraclíticas, no tiene más remedio que empezar en el nivel de los culpabilismos fundamentales en los que se manifiesta la tradición viejo-europea de sobrecargar al hombre junto con sus posteriores enlaces con la ontología existencial, con la teoría crítica y, si no me engaño, también con una rama de las teorías dialógicas, que recientemente acaparan una parte notable de las energías discursivas, y que van de la filosofía social y la teología pastoral hasta la ética.

Mientras que los culpabilismos fundamentales obtienen sus éxitos del prurito por ese mal que de manera tan crítica como hipócrita ponen de manifiesto, el inocentismo fundamental trabaja con la discreción de lo no-malo. Lo que a él le importa es la prueba de que la autorreferencia hu-

* Del libreto de *La flauta mágica,* de Mozart. *[N. del T.].*

mana es una dirección demasiado vaga para enviarle todo el *dossier* de acusaciones contra las desdichas del mundo.

Según Luhmann, ciertamente hay amplias zonas de contingencia en la construcción de los sistemas, pero en ninguna parte puede hablarse de tanta libertad como para que de ella pueda resultar tanta culpabilidad que dé a nadie derecho a promover acusaciones. La gran intuición teórico-estratégica de Luhmann consiste en reducir el motivo metafísicamente exagerado de la libertad en la construcción de los sistemas de acción y sus fundamentos éticos a una medida que propicie una aminoración racional de la disposición a culpabilizar.

Esta objeción podría motivar a largo plazo un importante cambio de acento en el ámbito de la crítica moral de las sociedades modernas, puesto que la costumbre viejo-europea de entender el mal como síntesis de maldad activa egoísta y maldad fáctica antagonista sería reemplazada por una averiguación discreta de lo que genera lo que Florian Rötzer ha llamado con afortunada expresión el mal del sistema[19]. Éste designa situaciones generales de complejidad miserógena en las que entran en juego las intenciones de sistemas personales –incluso si poseen energías criminales– más bien como efectos marginales, o, hablando policialmente, como la causalidad de las cosas pequeñas. Desde el punto de vista sistémico, los hombres no sólo son sobrecargados de culpa, sino también y sobre todo sobreestimados, cuando se quiere ver el *origo* de todo mal en su capacidad para separarse de la comunión con el Uno dominante e infringir sus leyes. Esta sobrecarga y esta sobreestimación están casi inevitablemente sometidas, como hemos indicado, a las condiciones de la arquitectónica viejo-europea de las concepciones del mundo, un hallazgo sobre el que sin duda se sabría algo más si en la antigüedad tardía un cisma hubiera hecho surgir, junto a la Europa agustiniana, otra pelagiana, de modo que habría podido observarse una cultura del pecado original en directa comparación con una cultura del reparto discreto de culpa e inocencia; la división entre Roma y Bizancio/Moscú fue en este respecto un experimento improductivo. Estas comparaciones, internamente imposibles, sólo indirectamente pueden hoy suplirse mediante el contraste de las culturas cristianas-poscristianas con las extracristianas. Siempre que se ha intentado hacer esta clase de com-

---

[19] *Cfr.* Florian Rötzer, «Reflexionsschleifen über Zumutungen, oder: Was heißt es, sich in komplexen Systemen zu orientieren?», en *Das Böse. Jenseits von Absichten und Tätern oder: Ist der Teufel ins System ausgewandert?*, ed. de la Kunst und Austellungshalle der Bundesrepublik Deutschland GmbH, Gotinga, 1995, p. 32; las intuiciones luhmannianas críticas del moralismo convergen con las reflexiones de Michel Serres sobre el carácter impersonal y suprapersonal del mal y la constante trágica de la condición humana; Serres recomienda conjugar el mal activo como un verbo impersonal: «llueve, hace frío, truena». «De una nube permanente en fluctuación parten precipitaciones nocivas que indiferentes alcanzan las cabezas de todos y cada uno». *Cfr. Eclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, París, 1992, p. 278. Estas observaciones van dirigidas contra las «filosofías de la sospecha», cuya presencia en las culturas intelectuales de Francia apenas es menos masiva que en Alemania.

paraciones, como las que hicieron, por ejemplo, los comparatistas de la religión cuando contrastaron Europa con la India hinduista o con el Lejano Oriente budista, los resultados obtenidos no en todos los casos ni en todos respectos han sido favorables a la cultura europea.

La única clase de intentos en la que cabe observar, al menos indirectamente, el contraste entre una evolución agustiniana y otra pelagiana es la de los que últimamente han podido llevarse a cabo gracias a la secesión norteamericana de Europa. Mientras que en las postrimerías del siglo XX el viejo mundo se ha acostumbrado, especialmente después de la experiencia de los totalitarismos, a un clima cultural general codeterminado por el escepticismo y el pluralismo de las normas, en los Estados Unidos ha persistido, no obstante poseer el país notables enclaves de libertad, en amplias capas sociales un clima marcado por las premisas puritanas en el que los mecanismos culpabilistas, victimológicos e inquisitoriales engranan unos con otros con ingenuidad preilustrada y refinamiento psicológico. No puede ser casual que el sistema penitenciario de los Estados Unidos sea el más completo intensiva y extensivamente del mundo, y que en las cárceles americanas estén presos, en proporcion a las cifras de población, casi diez veces más delincuentes que en las europeas, una diferencia con clara tendencia a aumentar.

Pero independientemente de las comparaciones externas, una cultura de la complejidad como la que hoy empieza a desprenderse de sus premisas viejo-occidentales, debe desarrollar todos los medios para disolver la disposición hiperculpabilista, hipócrito-paraclítica. Sólo puede perseverar en esta disposición allí donde los efectos polemógenos del moralismo y la esterilidad del deseo de sentirse críticamente por encima de personas y situaciones aún no han sido suficientemente calados.

Apostilla teórica sobre la ironía

Después de estos comentarios y sintetizaciones de la obra del sociólogo, que me he atrevido a exponer bajo el título, puesto para uso doméstico, de lección luhmanniana, quisiera reformular lo hasta ahora dicho y afilarlo primero por la parte de las consecuencias que pueden servir para hacer un diagnóstico de nuestra época, y luego por la de las consecuencias éticas o terapéuticas. La palabra clave de esta operación ya la he dejado caer; hablé de una cultura de la complejidad, y ahora añado que para una sociedad caracterizada por ella es preciso desarrollar un ética que ya no venga determinada por el *furor metaphysicus* que todavía busca «lo absoluto en la historia». Una ética de este tipo se mantiene lejos del moralismo, de la necesidad de culpabilizar, que en el mejor de los casos se presenta como crítica amansada, aficionada a la acusación y culturalmente polémica, y en el peor como exterminacionismo. Cuando una recon-

versión sobrevenida de las actitudes básicas se encarne en los individuos y se refleje en sus argumentos, se hará para todos evidente que entre el enfoque inocentista en relación con los sistemas y la conducta determinada por la ética de la complejidad hay una convergencia casi forzosa. En esta situación, la antes expuesta intuición crítica de Luhmann respecto al moralismo –según la cual la denominada crítica inevitablemente obrará, por efecto de sus premisas viejo-europeas impenetradas, de manera polemógena y miserógena– dejará de ser una evidencia sólo para minorías y obtendrá un mayor reconocimiento como interpretación plausible de los asuntos morales fundamentales en una sociedad diferenciada.

En lo que respecta a los individuos que habiten en el espacio intelectual y moral nuevo-europeo, sus intuiciones más claras los pondrán en una situación de partida neopelagiana en la que ya no se procederá a sobreculpabilizar *a priori* a personas y situaciones sin que por ello haya que temer un retroceso rousseauniano en gran escala, y sus intuiciones más oscuras los harán presentarse como catastrofistas que ven grandes riesgos o ruinas generales que no pueden reducirse a acciones de malvados. Esta oscilación entre un neopelagianismo respecto a los hombres y un contar con catástrofes sistémicas que tanto menos pueden atribuirse a sus causantes cuanto más globales sean, determina hoy ya el aspecto de las subculturas contemporáneas más exigentes.

Parece imposible recordar tal situación sin reparar en su ironía. Un «estado del mundo» como éste, para emplear el término de Hegel, en el que los riesgos crecen, pero la culpabilización y la exigencia de responsabilidad por ellos están en vías de desmoronarse, pide justamente una descripción luhmanniana; más aún, la situación pide un abogado que no tanto la acuse o la defienda cuanto muestre por qué en tales situaciones la defensa o la acusación ya no tienen nada que hacer. Al comienzo hemos visto que entre el discurso de los letrados y el irónico hay una vieja correspondencia. Ahora tenemos ocasión de señalar que esto no vale para el *advocatus diaboli* solamente en el procedimiento ante la congregación de ritos de Roma, sino desde el momento en que los rétores, comediógrafos y filósofos griegos empezaron a ocuparse con casos dramáticamente tensados. De las primeras manifestaciones de la conciencia irónica, la de mayor peso ha sido la socrática, de la que la prosa de Platón ha dejado la impresión de que era una táctica retórica aparentemente modesta de disimulo con la que el interrogador superior Sócrates habría expresado su admiración por el supuesto saber de sus adversarios. La ironía sería, según ello, el lenguaje de la modestia, ante el que la inmodestia suele quedar en ridículo. De aquí arranca un camino que conduce, a través de la distinción aristotélica entre modestia y jactancia, *eironéia* y *alazonéia,* a las doctrinas de las escuelas retóricas antiguas, que con un éxito que se extiende hasta el siglo XVIII establecieron la ironía como una figura retórica con la que un orador dice en el modo del disimulo lúdico lo contrario

de lo que piensa, una técnica sin la cual ningún abogado podría llevar una defensa eficaz y ningún escritor de la Ilustración sostener una polémica elegante.

Así las cosas, la ironía ha funcionado a lo largo de toda una era como la parte tranquila de la filosofía, como una entre las muchas figuras de la *ars oratoria* que más o menos servicial se somete al mandato de la verdad del discurso filosófico, y en ciertos casos, como los de Erasmo, Shakespeare, Rabelais y Grimmelshausen, también con resistencia para ocasionalmente sustraerse a él con una determinación poética radical. No es casual que la ironía sólo volviese a ponerse en movimiento cuando, con el giro trascendental al idealismo alemán, la filosofía apareció bajo nuevos signos. Como consecuencia de la nueva altura de la reflexión después de Kant y Fichte surgió en las poéticas coetáneas una forma potenciada de ironía proyectada, recibida y defendida bajo la denominación de ironía romántica, una ironía con la que el arte de decir cosas distintas de las debidas, más aún, el arte de retirar el suelo a lo debido, llegó a una cota más alta. La ironía potenciada anticipó un estado de conciencia que hoy asociamos con el término «constructivismo». Ella acentúa la soberanía del sujeto que pone y suprime, que es consciente de su fluctuar entre la productividad y la destructividad, en una actitud en parte eufórica y en parte depresiva. Para decirlo con palabras del gran irónico austriaco Thomas Bernhard, ya no son tanto los rétores y juristas los que de modo *natural* se sirven de este tipo de ironía, sino sobre todo los artistas de la modernidad. En cambio, los defensores de lo sustancial e institucional, de lo serio, grave e insoslayable, inevitablemente se apartarán con desconfianza de esta forma de mentalidad por considerarla meramente artística. La colisión entre Hegel y Schlegel es una muestra de esta frontal oposición en la historia de las ideas. En ella se articula la desconfianza de los realistas del poder hacia una subjetividad que suponen demasiado carente de capacidad operativa propia, y que se cree que ella sola y su fluctuación entre sus propias construcciones definen la posición más alta, que le permite mirar desde arriba todo lo establecido, vigente, ordenado y real. Por ironía romántica ya no hay que entender sólo la *urbana dissimulatio,* que los estilistas desde Cicerón a Voltaire tenían por imprescindible, sino la capacidad de sentar y revocar, con la que una subjetividad creadora proporciona y retira a sus criaturas la base de su existencia. La ironía modernizada se distingue sobre todo por permitir al sujeto apartarse de su compromiso pasajero como una manera legítima de jugar con cosas y personas. Esto se muestra no sólo en la sobretensión genial, que es infiel a sus productos anteriores porque está dispuesta a exceder toda forma acabada mediante el proceso incesante de creación; la infidelidad al objeto pronto adquiere rasgos vulgares. La ironía del productor que pendula entre la creación de su obra y la modificación o la descomposición de la misma se generaliza como ironía del consumidor cuando todo el mundo siente la libertad de interesarse brevemente por toda clase de personas, textos y objetos disponibles y luego desinteresar-

se. El consumidor es aquel cuyo trato con lo dado no viene determinado por la creencia en su valor permanente. El consumidor irónico es el coleccionista en el que el desechar coincide con el conservar. Aquí la infidelidad actúa como propiedad. Para el público en general, el diseño se vale de la actitud irónica del consumidor final hacia los objetos de su entorno; en relación con los discursos, la actitud irónica aparece como deconstrucción.

Si puedo permitirme asignar a Niklas Luhmann un puesto en la historia de la ironía, es porque sostengo que en su obra se insinúa el advenimiento de un tercer tipo de ironía, al que llamaré cibernético. La ironía cibernética presupone la romántica, así como ésta tenía como premisa la socrática. Pero ella prepara al sujeto de la ironía romántica, que fluctúa entre la posición y la supresión de lo puesto, un destino subversivo al exigirle concebirse a sí mismo como epifenómeno de un sistema de sistemas que es demasiado complejo y tenaz como para que un sujeto pueda poner o suprimir nada de él. Esto implica un retorno a un objetivismo del orden o a una segunda sumisión como la que se ha observado en los realismos posrománticos del siglo XIX y en otros abandonos de actitudes híbridas ultraestéticas o ultraprotestantes. Así como la ironía romántica socavaba la apariencia de objetividad al hacer que lo dado y establecido apareciera y desapareciera, la ironía cibernética quita a la apariencia de subjetividad el suelo de los pies al disolver el yo y luego hacer que retorne. Ello no desautoriza a la ironía de la fase romántica, sino que la eleva, pues el sujeto que retorna también puede volver a llevar a cabo, como antes, las operaciones que parecían demostrar su soberanía, con la diferencia de que la propia posición del sujeto es ahora objeto de ironía porque el sujeto desaparecido y reaparecido viene conformado por el recuerdo de sus llamaradas. El sujeto de la ironía cibernética sabe muy bien que ha de ignorarse regularmente; es más, encuentra las pruebas de la forzosidad de ignorarse a sí mismo, de la teoría de la mancha ciega aplicada a él, tan convincentes que, si estuviera en su poder, estaría dispuesto a sacudirse ese tener que ignorarse. Pero ahora hace el descubrimiento de que, en vez de desprenderse de sí mismo o perderse, cae aún más en sí mismo, una y otra vez, y de que ello le pone en las manos el material para una nueva posición irónica: la que resulta de la perplejidad que le produce ser un sujeto que duda de poder ser sujeto, más aún, de ser un sujeto desmentido como sujeto. Con ello, una buena parte de lo que hasta ahora se ha descrito bajo el epígrafe de humor pasa al terreno de la ironía, pues si el humor clásico implicaba una reducción del yo superior al yo cotidiano, la ironía cibernética provoca un cambio en el saber, que pasa del yo suprimido al efecto del yo retornado. El sujeto se siente entonces como una figura intermedia entre el *local hero* y el *local looser*. Debe aceptarse a sí mismo y mostrar una fortaleza que, según todo lo que sabe de sí mismo, no tiene; está condenado a soportarse a sí mismo cuando sus reservas se han agotado.

Teorizar sobre el escalón de la tercera ironía tiene que promover una disposición a descomprometerse con posiciones fijas, pues el pensamien-

to sistémico conlleva un comparatismo de las ilusiones. Tal pensamiento trata las convicciones como versiones individualizadas de *software*. Casi no hace falta decir que si esta actitud se generalizase, produciría un efecto civilizador, pues necesariamente desfanatiza y refuerza la urbanidad. Ella estimula una forma de trato entre ciudadanos-actores que se reconocen sobre la base de un autodistanciamiento bien repartido, puesto que habrían empezado a comprenderse como consumidores finales de ilusiones vitales y arreglos pragmáticos. Justamente esto es lo que niegan los intelectuales que reclaman para ellos una seriedad superior porque se presentan como intercesores de una realidad de primer grado, de una necesidad inmediata o de una cólera inextingible.

El potencial de la tercera ironía como determinante de la conducta concierne no sólo a las formas del trato civil entre los actores esclarecidamente ilustrados de los modernos sistemas sociales, sino también y por igual a sus formas de trato lógicas y sus superestructuras filosóficas. Sólo sobre el escalón de la tercera ironía se puede también comprender adecuadamente el efecto civilizador de las dos versiones precedentes, pues ahora puede formularse de un modo más general la explicación de que ya las ironías anteriores hayan sido esencialmente más que meras conformaciones retóricas de un patrimonio semántico. Ellas son más bien –como todas las modalizaciones de afirmaciones mediante estrategias humorísticas, grotescas e hiperbólicas del discurso– una aportación irrenunciable del ámbito de las codificaciones del lenguaje a la prevención de los riesgos del fundamentalismo, presentes en toda lógica bivalente. Sin la ironía y sus abigarrados afines, sin el «tal vez» y el «quién sabe», sin la sonrisa subversiva y la carcajada que desarma, sin el *je ne sais quoi* y el *presque rien*, sin el juego entre la seriedad de la copia y parodia de la representación, en suma, sin ese excedente civilizador que en todo lo bien dicho va más allá de lo afirmado, el universo de las producciones metafísicas acerca del mundo seguiría siendo, pero en medida mucho mayor, el infierno estructurado por el binarismo y atizado por los dogmatismos que fundamentalmente ha sido. El código irónico anticipó la polivalencia desde el comienzo mismo de la era en la que la bivalencia parecía ser el destino determinado para siempre del pensamiento. Se presentó como aquel tercero que no podía darse en el plano de la lógica de las afirmaciones[20].

[20] Los escritores de la Ilustración sintieron ya, como subraya Luhmann, la necesidad de protegerse de los efectos hipermorales indeseados de los juicios morales binarios: «A este fin, el siglo XVIII había inventado el humor concebido, por así decirlo, como un rompeolas de las tempestades morales inesperadas». Citado en *Paradigm lost. Über die etische Reflexion der Moral, Rede con Niklas Luhmann anläßlich der Verheilung des Hegel-Preises 1989,* Fráncfort, 1990, pp. 41-42. Para ulteriores observaciones sobre la relación entre el pensamiento basado en alternativas metafísicas y el pensamiento de lo serio, *cfr.* también Peter Sloterdijk y Hans-Jürgen Heinrichs, *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen,* Fráncfort, 2001, pp. 304 ss. [trad. cast.: *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas,* Valencia, Pre-Textos, 2004].

En este punto podemos detenernos, al menos brevemente, a considerar por qué en las descripciones del mundo sometidas a la ley de las metafísicas binarias pudieron establecerse alianzas tan sólidas entre, por un lado, el bien y lo serio, y, por otro, el mal y lo no serio. Pues en tales proyectos de orden siempre se trató de presentar el bien como lo real, y si el bien debía concebirse como lo único sustancial, lo cierto por encima de toda reflexión, lo importante y lo bien fundado y perpetuamente existente, a lo no serio se le reservaba siempre el lado de lo inconstante, infundado, malo. Es más: ya la indecisión entre el bien y el mal optaba tendencialmente por el mal, pues sugería un tercero que concedía al mal una porción mayor de lo real de lo que los partidarios del bien estaban dispuestos a tolerar.

Pero en la posición de la tercera ironía –si es que ésta aún puede tomar alguna posición– entra en juego un abogado del mal que desenmascara toda esta malignización como emanación de lógicas bivalentes. Él opera aquí no con un reservorio privado de sarcasmos soberanos, sino con una atención precisa a las diferencias de posición entre las subjetividades –para la que Heinz von Foerster ha establecido unos presupuestos formales en sus discusiones sobre cibernéticas de primero y segundo orden–, lo esencial de las cuales consiste en que los sujetos observan a otros sujetos en su ser subjetivo; una actitud de la que los éticos decididos desconfían por considerarla mala *per se*. Las exacerbaciones de la ironía son la consecuencia inevitable de la observación ampliada. Ésta favorece la toma metódicamente controlada de posiciones frente a las cuales la tradición sólo mediante el empleo masivo de agua bendita podía asegurarse. Como la tercera ironía se toma las diferencias y distancias reales entre personas o sistemas personales más en serio de lo que las más serias doctrinas de comunión y comunicación hasta ahora permitían, puede formular la observación exterior de personas por personas con una radicalidad desconocida. Esta ironía es cibernética porque tiene que habérselas con la finitud de subjetividades que en la segunda observación son vistas «exteriormente» sin que el observador cargue con culpa alguna por la exterioridad de su visión. La observación no sirve para consolidar en el segundo observador una actitud de envanecimiento, sino para atenuarla en la conciencia de la realidad nunca rebasable de ser también él como tal un observador siempre observable. Si, pensando en la dinámica infernal del intercambio objetivo de miradas, Sartre había hecho decir a una de las figuras de sus dramas que «el infierno son los otros», Luhmann reduce la temperatura del infierno de observadores a la de un ambiente normal y la recomienda como clima social de la convivencia poshumanista. Las subjetividades humanas ya no son aquí, como en Hegel, absorbidas por un espíritu absoluto y caníbal. En otro lugar he caracterizado a éste como la inmunidad del nadie[21].

---

[21] Peter Sloterdijk, *Sphären II. Globen*, Fráncfort, 1999, pp. 555 ss. [trad. cast.: *Esferas II. Globos. Macrosferología*, Madrid, Siruela, 2009].

Más bien son acotadas en observaciones discretas sin quedar nunca del todo cercadas ni fijadas. La ironía de esta ironía consiste en no examinar nunca al otro sujeto por todos sus lados a la vez, ni excederlo, ni expropiarlo. Es esencialmente autoirónica porque, en relación con el otro, siempre reconoce también la parcialidad de su propia perspectiva.

La ironía cibernética da cuenta de efectos de inmersión. En ellos, los sujetos se hunden cuando quieren o deben ser sin reservas ellos mismos. Las inmersiones se producen siempre que individuos o grupos se comprometen sin reservas en situaciones que los envuelven por completo; por ejemplo, al partir para una batalla, en un acceso de ira, en un asunto amoroso, pero también al recorrer una instalación o, más generalmente, en lo que los ontólogos fundamentales llamaron el ser-en-el-mundo, una situación en la que, según la lectura oficial, los seres humanos no tienen alternativa en toda su vida[22]. La posibilidad de la tercera ironía nace y muere con la ironizabilidad de las inmersiones, cuya anticipación filosófica hasta ahora más poderosa se encuentra en el capítulo sobre el «uno» *[Man]* de *El ser y el tiempo,* toda vez que allí el existir en el modo del caer en el «mundo del con» *[Mitwelt]* se interpreta como inmersión en una vulgaridad que aparentemente carece de alternativa y, sin embargo, puede volverse –en cierto modo extática desde dentro– radicalmente contra sí misma. Pero en el recorrido por la instalación total del «ser ahí», un heideggeriano es de algún modo capaz de un comportamiento más resuelto y noble que el de los visitantes inestables y masivos, o al menos espera eso de sí mismo. Un grado más irónico es la discreción con la que Luhmann intenta mostrar que después de todo un individuo nunca puede sumergirse y hundirse enteramente en su entorno o en lo otro que él, a menos que utilice el entorno como una droga o un ciberespacio en el que no hay retirada posible. Esto equivale a una nueva formulación, emanada de la teoría de sistemas, de las intuiciones que Sartre apuntó sobre la *mauvaise foi.*

Pero sostengo que la ironización de la inmersión constituye un nuevo criterio de civilización. Desde ella se puede determinar la función civilizadora de la *science fiction* y de formas lúdicas afines de tecnología especulativa. Lo que se ha denominado ciberespacio es la producción técnica de inmersiones bajo el signo de su intercambiabilidad. Muestra la otra cara, ésta estética, de la ontología fundamental. Uno se interna todo él en un espacio del que tiene dos conceptos ontológicos opuestos: por un lado el de que ese espacio es irreal o virtual porque lo vemos como novisitantes, y no forma parte alguna del continuo público, y por otro, el de que lo habitamos como un espacio real mientras nos comportemos como visitantes suyos y no acentuemos su virtualidad. La humanidad más vie-

---

[22] Sin embargo, hay que contar con alternativas a la imposición total del «ser-en-el-mundo», como he expuesto en Peter Sloterdijk, *Weltfremdheit,* Fráncfort, 1993.

ja ha adquirido sus experiencias con esta diferencia en el contraste entre el mundo de la vigilia y el del sueño, al primero de los cuales consideró el verdadero y común, y al segundo el no verdadero y privado. El cristianismo anticipó la ironía de la inmersión en la creencia de que el ser humano que emerge del agua bautismal no es el mismo que el que se sumergió en ella. El mundo de hoy colectiviza y tecnifica el despertar de los sueños y la ironía bautismal en un solo proceso al ofrecer variantes fílmicas y ciberalternativas a la totalidad de lo existente en la zona de la vigilia. En este sentido, el ciberespacio es el más importante generador de ironía de nuestra época. No sorprende que esté poblado de androides cuya observación exterior ya no permite distinguir si son hombres auténticos o replicantes. El mundo artístico se propone hoy infestar el mundo real con este problema de distinción. En la representación de la subjetividad promueve una carrera de hombres y máquinas. En el ciberespacio, el ser-en-el-mundo es promovido al grado de simulabilidad técnica: desde ella, una conciencia aparece como algo que puede estar rodeado de una imitación integral que constituye un equivalente funcional de la realidad o «mundo».

Éste es el concepto que los hermanos Wachowski tradujeron a percepción visual en una simulación total neurocibernética llamada *Matrix*. Ciertamente el mundo de Matrix es poco entusiasmante y metafísicamente conservador, y consecuentemente paranoide hasta el extremo, pues todavía retiene la diferencia entre mundo verdadero (que, por supuesto, es temible) y mundo aparente (construido con ilusiones agradables), pero el ir y venir del film entre ambos lados produce un subversivo efecto de nivelación, porque, irónicamente, el film no puede hacer otra cosa que dar a ambos estados exactamente la misma visibilidad. Los directores de *Matrix* estuvieron a la altura del problema al rodar ambos lados en color y evitar caer en la tentación de sugerir una diferencia ontológica con el cambio entre el blanco y negro y el color. De ese modo nos hacen reconocer un *tertium* entre ser-en-la-realidad y ser-en-Matrix, y es el ser-en-el-filme, que a la vez es y no es ambas cosas. Las conjeturas de una ontología polivalente saltan ahora de los discursos herméticos de Nietzsche, Heidegger, Sartre y Günther a las intuiciones de la cultura de masas. El mundo de Matrix prosigue la discusión del problema, anunciado desde *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, de si la redención filosófica de la apariencia no vendrá de la redención por la apariencia, una alternativa a la que felizmente se añade, a la salida del cine, como una opción más, la redención de la redención aparente.

Por su parte, la teoría de sistemas habla un lenguaje en el que cada vez es menos importante que se trate de personas o de mecanismos superiores. Como ciberteoría es el órgano de una ontología polivalente que se ha desembarazado de la distinción viejo-europea entre el Ser que es y la Nada que no es para construir complejidades superiores.

En *El hombre sin atributos* de Musil se encuentra la siguiente frase: «Si la humanidad como un todo pudiera soñar, surgiría Moosbrugger». El nombre propio es el de una figura del universo de la novela, un ayudante de carpintero perturbado y asesino de prostitutas que fascinaba a la intelectualidad de Kakania por su carisma jesuánico. El asesino Moosbrugger está rodeado de la simpatía de los hombres cultos y de abogados que son conscientes de no poder hacer nada más por su cliente. La intuición de Musil hace que la era de la razón bivalente se resuma y enmarañe en un individuo autista que marca los límites de la inclusión con el amor al matar mujeres que, por su manera de ser, le causaban «demasiados malestares»[23], pero más aún en el proceso judicial, que había dictado un fallo público inadecuado por el acto aislado del hombre trastornado. El planteamiento de Musil descubre la paranoia como la verdad sobre la verdad en una época en la que hacer algo seriamente con ella parecía aún acertado.

Uno se tomaría aquí por un instante la libertad de formular una variante de la hipótesis de Musil: si el mundo moderno como un todo pudiese pensar, surgiría Luhmann, suponiendo que su versión de la teoría de sistemas articula la consecuencia autoterapéutica de la modernidad de escapar de las construcciones forzadas de la paranoia de la razón y sus totalizaciones en la gran política y el gran consenso. Los agentes más importantes de la terapia de Luhmann contra los riesgos y secuelas monomaniacos de las formas de pensar viejo-europeas ya los hemos mencionado en el curso de nuestras reflexiones: la repetición de la *epojé* fenomenológica en relación con las magnitudes sistémicas; la complementación del ateísmo metodológico con el asatanismo metodológico; el empleo de subidas ironías contra las subidas pretensiones de la subjetividad totalizadora; la evidenciación del carácter polemógeno de teorías supuestamente críticas y morales buenas; la sustitución de descripciones rutinarias normalizadas por accesos nuevos e incongruentes. Pero el rasgo más importante de este programa es la puesta entre paréntesis de lo que tradicionalmente se ha entendido por normalidad –y más aún la suspensión de la creencia en la realidad como tal. Sólo aquí se torna comprensible lo que la exigencia tomada de Husserl dice: que la razón debe en el futuro darse una constitución radicalmente autocrítica. Luhmann observa a este respecto:

> La razón será autocrítica no por su herencia europea, sino sólo en la medida en que pueda cambiar su propia creencia en la realidad, esto es, en que comience a no creer en sí misma. Las pruebas confirmatorias están en la terapia que trata de obtener soluciones menos traumáticas y fomenta un des-

---

[23] Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Fráncfort, 1952, p. 241 [trad. cast.: *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 2001].

compromiso con las cosas de la realidad. Y están en demandas de comunicación, en demandas de un lenguaje más sutil [...] que funcione también bajo condiciones policontextuales. La razón autocrítica es la razón irónica[24].

Presentar la creencia en la realidad como una magnitud modificable: me parece que con esta idea Luhmann ha descrito la aproximación más explícita al concepto de la tercera ironía como forma de trato con inmersiones revocables. Sin duda no es casual que este viraje se produzca en un contexto de reflexiones terapéuticas fundamentales. Luhmann dice aquí, en concordancia con tesis del constructivismo radical, que la práctica terapéutica ya no puede entenderse como intento de adaptación plena del sujeto a una realidad presuntamente objetiva, sino de cambiar un constructo invivible de la realidad por otro un poco más tolerable. En este enfoque, la ironía no aparece en modo alguno como superioridad del sujeto sobre la virtud y la realidad; la ironía más bien se torna en una virtud y modifica lo real en la medida en que suprime los mecanismos que producen el efecto de realidad, el tener que encajar en una inmanencia de precariedad y una totalidad en lucha. Este efecto ha sido reducido en otra parte a «déficit de autorrelativización» debido a alguna formación rígida del sujeto[25].

Desde el fondo de estas observaciones se ve claramente por qué la lección de Luhmann no puede separarse de la ascética de Luhmann. Cuando, tras una vida ejercitada en observaciones y redescripciones de fenómenos sociales, aporta la prueba de que la modernidad es capaz de generar un estilo particular de *vita contemplativa,* es la virtud de su contemplación la que comúnmente parece dar realce a las contrainmersiones. Éste es manifiestamente un efecto genuinamente filosófico. A él puede vincularse la idea según la cual con la práctica del cambio irónico incluso la más completa de las inmersiones viejo-europeas –nuestro estar inmersos, por lo que parece inveterado e impensado, en una construcción de la realidad sustentada en la bivalencia– es tendencialmente suprimible. En este asunto, Luhmann eligió un camino completamente diferente del que tomó Derrida, que se presenta como terapeuta paradójico, al librar desde su posición básicamente neoescéptica una interminable guerra de desgaste contra las ficciones que son los resultados de la razón bivalente; en la convicción bien patente de que siempre es mejor disolver convicciones ideológicas que afirmarlas, o, traducido a la crítica de las mentalidades: que las manías son siempre mucho más peligrosas que las depresiones, por lo que las depresiones y parálisis son un resultado legítimo de los afanes filosóficos, mientras que esto casi nunca es cierto de lo contrario de ellos. Lo cual queda por examinar.

---

[24] Niklas Luhmann, *Die neuzeitliche Wissenschaften und die Phänomenologie*, Viena, 1996, pp. 45-46.

[25] *Cfr.* Hinderk M. Emrich, «Die interpersonale Struktur des Bösen als Verweigerung des "Zwischen"», en *Das Böse* (como en nota 19), Gotinga, 1995, pp. 280 ss.

Según Luhmann, esto contrario tiene el aspecto de un pensamiento que va más allá de los rasgos patológicos y busca en el juego de inmersión y emersión; dicho de otro modo, en la mudanza de la realidad. En otro lugar, Luhmann ha empleado para el objetivo de esta práctica la expresión «autodesinterés», aunque a veces éste comporte un «sacrificio doloroso»[26].

Me permito observar que sólo puede decir esto quien tiene a la vista un mal mayor. Y éste es, quiero suponer, nada menos que el potencial de paranoia inherente a todas las descripciones del mundo de primer orden y a la violencia por él represada y por él desatada. Siempre que los hombres empiezan a vivir sin distanciamiento en sus concepciones del mundo y a experimentar sus clasificaciones de la totalidad de lo existente como una arena de luchas reales, están expuestos a la tentación de luchar hasta el cruel final por sus constructos de identidad y a matar por sus ficciones. Aquí se aprecian los costes polemológicos de la identidad en general. Luhmann tiene aquí claramente a la vista los efectos conflictivos que originó la demonización de la economía financiera en las tradiciones socialistas. A ellos opone el conocimiento: «El dinero conjura la violencia en el ámbito que puede ordenar; y en tal medida, una economía que funcione siempre sirve para aliviar la política. El dinero es el triunfo de la escasez sobre la violencia»[27].

Luhmann no ignora que el dinero, allí donde existe, crea vínculos que justifican su elogio como medio de generalización simbólica, pero que en caso de penuria produce divisiones que lo hacen aparecer como medio de generalización diabólica. En estos giros se encuentra Luhmann con la tradición marxista, a una distancia que permite ya observar la catástrofe del marxismo como una forma culminante de teoría culpabilizadora, paraclítica y agresivo-ingenua de la sociedad. Cuando se es testigo de la manera, explícita y cautelosa a la vez, en que Luhmann explica que no hay ninguna inclusión sin exclusión, y que ningún sistema se sustrae a la perplejidad que le produce ver que las ventajas que un efecto suyo reporta, en otro lugar debe contarlas como inconvenientes, se percibe como una reaparición de formas de pensamiento sapienciales a la altura de la modernidad. ¿No se produce aquí una transición de teoría operativa a teoría contemplativa? ¿Y no representa esto antes un caso de aquella reflexión filosófica que Heidegger reclamaba a la vista del mundo técnico cual forma de autorreflexión introducida en un discurso sociológico que se ha vuelto complejo?

Apenas hay algo que objetar en lo esencial al argumento de Luhmann: de las interconexiones entre violencia y concepción del mundo –o, para emplear una expresión de Peter Fuchs: sobre la «nociva univocidad del

---

[26] Niklas Luhmann, *Beobachtungen der Moderne,* Opladen, 1992, p. 85.

[27] Niklas Luhmann, «Geld als Kommunikationsmedium: Über symbolische und diabolische Generalisierung», en *Die Wirtschaft der Gesellschaft,* Fráncfort, 1988, p. 253 [trad. cast.: *Observaciones de la modernidad,* Barcelona, Paidós, 1997].

mundo»[28]–, los hijos del siglo XX víctimas de ellas tienen más experiencia en el plano existencial que toda generación anterior, por mucho que todavía deje que desear la reelaboración teórica de este complejo. Siempre que en nuestra época han accedido al poder las concepciones unívocas del mundo con su traducción a la práctica, que les es inherente –las fantasías unívocas de eliminación–, las consecuencias han sido desastrosas, y no en último lugar para los practicantes de la fe ingenua en su propio constructo. Por eso, el único género literario que registra las consecuencias graves de la ingenuidad es el del libro negro, al que en todo caso secunda la exposición negra; sólo en medios de este tipo puede mostrarse lo que la hipocomplejidad genera cuando gobierna. ¿Pero hemos dejado atrás la era de los libros negros? Apenas cabe dudar de que sólo recientemente hemos arribado a las costas del nuevo mundo lógico, del continente de la posparanoia, la polivalencia y la atenuación de la violencia, pero aún no sabemos lo que nos espera en su interior. Una cosa es clara: la desconexión del resentimiento como impulsor de juicios y teorizaciones es un asunto mucho más trabajoso de lo que los lectores de Nietzsche hasta ahora han presumido. La superación del resentimiento es un proyecto cultural que por su volumen lógico y psicológico apenas requiere menos energías que el *dharma* budista, que es el máximo esfuerzo que hasta hoy se ha hecho para conseguir una higiene mental. No es nada accidental que, estando así las cosas, los primeros desembarcos en la nueva costa –entre los que se cuentan la teoría de la observación de segundo orden, el teorema de la autopoiesis y la doctrina de las paradojas sistémicas– del por lo general tan apatético Luhmann los defienda éste con cierto *pathos* de colonizador. El *pathos* del teórico de sistemas es la repetición.

Después de lo dicho puede explicarse sin antítesis forzadas por qué tiene que haber caminos del pensamiento que establezcan prioridades no luhmannianas; a mi modo de ver, especialmente cuando se plantea la cuestión de cómo los seres humanos se interesan unos por otros y participan en espacios surreales o simbólicos o imaginarios interactivamente construidos. Para todo lector atento es patente el déficit de una filosofía del lenguaje en el pensamiento de Luhmann[29]; en todo caso, el que las opciones sociales o sistémico-naturalistas de este enfoque aún no hayan tenido ocasión de ponerse a prueba en crisis políticas reales da que pensar cara al futuro. Y el que con su constructo «sociedad mundial» haya introducido en el mundo una idealización en causa propia, es claro para todo el que haya elegido un acceso más empíricamente determinado a fenómenos como lenguas, culturas, pueblos y naciones; no es casual que en los índices de materias de las principales obras de Luhmann raramente se encuentren esas entradas cuan-

[28] Peter Fuchs y Andreas Göbel (eds.), *Der Mensch-Medium der Gesellschaft*, Fráncfort, 1994, p. 36.

[29] *Cfr.* Jan Künzler, *Medien und Gesellschaft: Die Medienkonzepte von Talcott Parsons, Jürgen Habermas und Niklas Luhmann*, Stuttgart, 1989.

do no están ausentes. Menos interesante me parece insistir en que, respecto a los llamados asuntos vitales o existenciales, las lecciones luhmannianas rinden escaso beneficio directo, y en relación con las necesidades vitales que un colectivo aceptable pueda tener, sus resultados son francamente ruinosos. En todo caso, a la *libido d'appartenance* (para tomar una expresión de Michel Serres) no le beneficia pensar con Luhmann. El que la teoría de sistemas resulte perfectamente inútil como religión civil es, a mi modo de ver, una de sus ventajas. Probablemente no haya habido ninguna otra forma de teoría que de modo tan explícito reconozca su dependencia del clima protector de su nicho cultural, en este caso del reservado académico, y apenas alguna que haya tenido que temer tanto como ella lo que en otros contextos se llama la invasión de la realidad, donde por realidad también se puede entender los efectos de la violencia simplificadora.

Más importante es, desde mi punto de vista, mostrar el aspecto que tendrán los motivos existencialistas y los temas antropológicos después de haber pasado por el distanciamiento que suponen las observaciones sistémicas. Todo indica que la antropología sólo podrá volver a ser una disciplina o incluso una forma de pensar relevante si se la reformula como una antropología de segundo orden, una idea que, hasta donde sé, Dirk Baecker ha sido el primero en articular. A esta teoría del hombre de grado superior correspondería, por extravagante que pueda parecer, un existencialismo de segundo orden y, por qué no, una erótica de segundo orden. Y de ésta podría a su vez resultar incluso un amor a la sabiduría de segundo orden. Si Luhmann ha sido realmente, como a veces se afirma, el Hegel del siglo XX, esto lo confirmará no en último lugar la aparición de jóvenes luhmannianos que atraigan la atención por una nueva discrepancia existencialista del pensar sistémico. La salida irónica de Luhmann de que ser un hombre, y hasta querer ser un hombre, sólo es posible a la manera del diletante, acaso no sea su última palabra sobre el asunto[30]. Y si lo fuese, habría que extender un discurso de apología del diletante. En ningún caso cabe discutir que la pregunta por el hombre encuentre en el futuro respuestas de cada vez mayor rareza teórica. Me permito aún la observación de que en mi proyecto *Esferas* me he detenido en consideraciones de las que creo que, al menos tentativamente, ilustran lo que sostenía al comienzo: que el teorizar –lo mismo si se orienta al polo científico que al literario– es en nuestro tiempo un ejercicio a través del cual uno se confiesa a unos coetáneos. Pensar después de Luhmann, y esto significa para mí: concebir los venerables conceptos de amor, alma, espíritu, o, dicho de un modo un poco más actual, de interés por el otro y de existencia en espacios de animación y motivación comunes, de tal modo que en su exposición misma se dejen apreciar las complicaciones que la actual «situación del mundo» –de nuevo la expresión de Hegel– trae consigo.

---

[30] *Cfr.* Niklas Luhmann, «Die soziologie und der Mensch», en *Soziologische Aufklärung 6, Die Soziologie und der Mensch,* Opladen, 1995, p. 274.

III

LA DOMESTICACIÓN DEL SER

(Por una clarificación del claro)

SITUACIONES EXTREMAS

Las siguientes reflexiones pueden entenderse como una variación sobre la frase de Heidegger: «El entendimiento vulgar no ve el mundo, atrapado como está en el puro ente»[1], una frase que en su laconismo no sólo expresa la desacreditada y no fácil de entender «diferencia ontológica», sino que también hace recordar la guerra, nunca finalizada desde los tiempos de Platón, entre la filosofía y el pensamiento «ordinario». Las dos capas de significado de la frase de Heidegger son evidentmente inseparables. Si la reflexión filosófica sólo es posible en oposición al uso ordinario del entendimiento, está obligada por su propio interés a apartarse de la ocupación con los entes particulares y pensar el mundo en su ser-mundo en general. Si, atrapados en el puro ente, no vemos el mundo, es porque de lo dado, de los fenómenos, casi nunca miramos lo que da, el Ser. El viraje filosófico del intelecto no se reduciría así a lo que con Husserl se ha llamado el «retroceder» o la *epojé*, a las vacaciones lógicas que suspenden el trato rutinario con las cosas, los hechos y las ideas; más bien presupone un modo de visión extático que pasa de los datos particulares al acontecer de la donación del mundo en su totalidad. Esta mirada de conjunto al acontecer de la apertura no se aprende con reglas discursivas, y apenas arraiga en situaciones académicas. Es, por su naturaleza, más propia del ámbito de los estados anímicos que de las exposiciones, y por eso no se puede transmitir tanto por enseñanza como por reorientación de la mente. El momento filosófico es, como el musical, un estreme-

---

[1] Martin Heidegger *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, Gesamtausgabe,* Band 29/30, Fráncfort, 1992, p. 504 [trad. cast.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad,* Madrid, Alianza Editorial, 2007].

cimiento que se apodera del que lo siente. En el verdadero pensamiento se piensa un peligro.

El pensamiento receptor de la lección heideggeriana posee ciertamente las características de un estudio. Más aún: es una escuela del éxtasis en la que se opera una reorientación mental desde la actividad media de la inteligencia al estado de excepción filosófico. Que lo escolar no sea en verdad compatible con lo extático era una de las extrañas premisas de la enseñanza que Heidegger impartía como el más inquietante de los profesores de su materia. No es casual que en su fase temprana, cuando la introducción a la filosofía era para él iniciación en el *putsch*, recalase en la angustia y el tedio –la angustia, porque desvulgariza al sujeto común mediante la pérdida del mundo, y el tedio porque consigue un resultado similar mediante la pérdida de sí mismo, y ambos juntos porque llaman a la existencia cotidiana al descarrilamiento e inducen en ella la disposición a meditar sobre el lado tremendo de la situación fundamental, que es el ser-en-el-mundo como tal. Por eso, el camino hacia el pensamiento filosófico sólo pasa por lo que la tradición religiosa llama temor y temblor, o por lo que en el lenguaje político del siglo XX se denomina estado de excepción. La filosofía entendida como meditación sobre el estado de excepción o lo portentoso es una magnitud antiescolástica. Pues la escuela encarna el interés por estados normales, y su orientación es directamente antifilosófica cuando enseña la filosofía como especialidad. En su estado escolar, la filosofía simula una normalidad que al pensamiento verdadero se le antoja imposible. El «pensar», tal como Heidegger lo entiende, no es sólo un ejercicio del éxtasis en el sentido existencial, o una reflexión sobre el «Ser»; se realiza sobre todo mediante la evasión, que constantemente ha de llevar a cabo, de cada estado escolar alcanzado. El paradigma de esta evasión es la ruptura con la que es la quintaesencia de la filosofía escolar, el platonismo, que cada generación moderna de pensadores debe nuevamente efectuar. Con razón observa Heidegger que, cuando quiso constituirse en una actividad teórica, la filosofía platónica se había ofrecido ya a organizar técnica y escolásticamente el olvido del Ser. Al fundar la primera escuela, puso a salvo a la filosofía y, en el mismo acto, la traicionó a ella o a su causa, no sólo por restringir la «verdad» a la visión de formas eidéticas, sino también por dejar en escolar reposo la referencia extática del hombre a lo abierto del mundo.

No me propongo hacer aquí un examen detenido de la intención de Heidegger de evidenciar que ya en la constitución platónica de la filosofía hay un elemento causante de un extravío y de la entrada en el nihilismo[2]. Me basta con señalar que Heidegger radicalizó el tópico, proveniente de Platón y Aristóteles, de que el origen de la filosofía y de la ciencia está en

[2] Más adelante, en la sección 4 de este discurso, retomaré el motivo de la metafísica y el extravío como aspectos que van emparejados.

el asombro *–thaumazein–*, de una manera que puede considerarse sintomática de la metamorfosis del pensamiento filosófico en las primeras décadas del siglo XX. Heidegger modernizó el asombro convirtiéndolo en espanto, y de ese modo asentó la filosofía entera sobre un afecto lógico más sombrío. La hizo salir del asombro racional del cómo o del de dónde, que tradicionalmente fue el hermano de la curiosidad, y al que se consideró el primer arresto para la búsqueda de las razones de fenómenos admirables. En el concepto del asombro late la «destinación» de la razón europea, que va desde la devoción medieval del intelecto hasta la expulsión del asombro del saber moderno[3]; hasta el siglo XX, el asombro era mimético del terror, y desembocaba en la meditación de lo tremendo. Heidegger ostenta un asombro radicalizado, prerracional, del *que... [daß]*, suscitado por la oquedad *[Un-Datum]* del mundo. Tal asombro se pliega, más allá de la pregunta por las razones de lo concretamente prodigioso, sobre el abismo del «prodigio de los prodigios»: *que* lo ente sea.

Para el historiador de las ideas es evidente que la exacerbación ontológica del asombro no puede no tener relación con las interrupciones catastróficas de la vida en la era de las guerras cosmopolitas; ella proporciona fundamentación existencial a la irrupción de las revisiones a que fueron sometidas las concepciones del mundo de la modernidad. Si el asombro del siglo XX se tiñó de extrañeza y espanto, fue porque las conmociones de los tiempos se propagaron hasta lo más íntimo del discurso filosófico, aunque no es fácil de explicar cómo acaeceres en las series de comportamientos atroces pudieron transponerse en acaeceres en las series de discursos profundos. Lo cierto es que las detonaciones de las batallas del Marne y de Verdún continúan oyéndose en las exposiciones de la fenomenología de Marburgo y de Friburgo, y los gritos en las cámaras de tortura de la Gestapo penetraron hasta en los conceptos fundamentales del existencialismo; las monstruosidades de las políticas de exterminio en Alemania, Rusia y Asia obligaron después de 1945 a algunos pensantes a preguntarse cómo tornar, a la vista del semejante alcanzado o amenazado por la acción exterminadora, el pensamiento del Ser en pensamiento de la responsabilidad.

Debemos a Jean-Paul Sartre las palabras más claras sobre la impregnación, conscientemente asumida, del pensamiento contemporáneo por el terror de las situaciones. En su ensayo *Qu'est-ce que la littérature?*, de 1947, Sartre hablaba por toda una generación de escritores que trabajaron bajo el hechizo del terror, cuando aseguraba: «No es ni yerro ni mérito nuestro el que viviéramos en una época en la que la tortura era una práctica cotidiana». De la resonancia con el horror cercano derivó para los intelectuales de la generación de la resistencia la tarea

[3] *Cfr.* Stefan Mattuschek, *Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse*, Tubinga, 1991.

de «producir una *literatura de las situaciones extremas*»[4]. La fórmula arroja luz sobre un rasgo fundamental del siglo XX: no sólo interpreta el horizonte en que debió llevarse a cabo la supresión de la diferencia específica entre filosofía y literatura; motiva también la ruptura de los nuevos autores con la condescendencia en la que la cultura burguesa se había bañado. Los autores expresionistas de 1918 y los existencialistas de 1945 miraron con un desprecio sin precedentes a aquella «literatura de las situaciones medias», en la que para ellos directamente se manifestaba la esencia de la existencia burguesa; a las formas de expresión de la irresolución liberal y del arreglo progresivo. Aquella literatura había prometido a sus consumidores un mundo en el que lo absoluto quedaba suspendido y en el que nunca habría que elegir entre el bien y el mal.

Los autores de las «situaciones extremas», o de las «grandes circunstancias», ciertamente no habrían podido manifestar de forma tan desmesurada su odio a la burguesía y sus decorados culturales, si en la praxis filosófica y literaria de la época no hubiera habido elementos que aguardaban la radicalización. Sólo la confluencia de motivos inmanentes y externos pudo hacer que el extremismo se convirtiera en el estilo intelectual de una época; sólo en una coyuntura específica pudieron el modo y el tono radicales crear una matriz para el pensamiento excesivo y la acción revolucionaria.

Ésta última se extendió sobre casi todo el siglo XX. Ya en 1911 György Lukács había postulado la redención de la mediocridad cuando escribió: «Si algo se ha tornado problemático [...], la salvación sólo puede venir de la extrema agravación de la problematicidad, de un radical ir hasta el final»[5]. Heidegger enseñaba en 1933 que el preguntar esencial supone «no rehuir el terror de lo indominado y la confusión de la oscuridad»[6]. Casi no hace falta decir que fue Nietzsche quien, ya en los años ochenta del siglo XIX, había iniciado la subasta del extremismo: «La magia que milita por nosotros [...] es la *magia de lo extremo,* la seducción que ejerce todo lo excesivo: nosotros, los inmoralistas, somos los *extremados* [...]»[7]. Notemos que fueron autores y artistas de la época anterior y posterior a 1917 los que dieron el tono para lo que iba a venir dieron. Lo que a partir de entonces y restrospectivamente se denominó expresionismo fue el comienzo de una

---

[4] En Jean-Paul Sartre, *Situations,* I, París, 1947; trad. al., *Was ist Literatur? Ein Essay,* Reinbeck bei Hamburg, 1958, p. 130; cursiva de Peter Sloterdijk. En el original se habla de una *littérature des grandes circonstances.* Deseo señalar que la más clara oposición a esta posición mimética del terror (que en cierto respecto era también la de Adorno) es la que ha formulado Michel Serres: según él, todo pensamiento debe ser, después del horror, una especie de investigación filosófica de la paz; más aún, praxis de la paz. *Cfr.* Michel Serres y Bruno Latour, *Eclaircissements,* París, 1992, pp. 9-66.

[5] György Lukács, *Die Seele und die Formen,* Berlín, 1911, p. 33 [trad. cast.: *El alma y las formas,* Barcelona, Grijalbo, 1974].

[6] Discurso del 11 de noviembre de 1933 en Leipzig, en Martin Heidegger, *Gesantausgabe,* vol. 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenweges 1910-1976,* Fráncfort, 2000, p. 192.

[7] Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke,* Kritische Studienausgabe, vol. 12, p. 510.

larga coyuntura abundante en expresiones hiperbólicas que alegaban responder a las monstruosidades de la historia reciente. Los radicalismos que surgieron a partir de 1945 bajo los títulos de existencialismo y freudomarxismo no son sino variantes sobrevenidas de la configuración epocal de radicalismo e hipermoral, una combinación que necesariamente se engrosó hasta dar cabida a los hipermoralismos. La coyuntura perduró hasta los años setenta, cuando de nuevo dejó que se estableciera un neomarxismo tolerante con el terror y con el ingrediente del «factor subjetivo».

Este recuerdo de los presupuestos prelógicos de la filosofía europea en la primera mitad del siglo XX es importante para comprender la dinámica cultural actual y su modo de abordar los problemas porque las premisas epocales del pensamiento empezaron a cambiar de nuevo con el fin del siglo. Desde hace dos decenios ha ido consolidándose, bajo el rótulo de posmodernidad, un estado postextremista de la conciencia en el que se despliega conscientemente un pensamiento de las situaciones medias o, como hoy se prefiere decir, complejas. También en él pueden distinguirse motivos internos y externos: respecto a los primeros, el balance de las políticas de terror de izquierda y de derecha del siglo XX ha motivado un abandono no sólo de los medios, sino también de los fines y sus justificaciones, especialmente un alejamiento de los fantasmas de la filosofía de la historia y otras proyecciones afines de una razón activista exaltada y teleológicamente comprometida. Los resultados de estas reflexiones posradicalistas, postapocalípticas, neoescépticas y neomoralistas desembocan en una situación social transida como nunca antes lo estuvo por los mitos y rituales de la comunicación, del consumo, de la disposición a cooperar y de la movilidad; un nuevo Eldorado de las situaciones medias, el *juste milieu* globalizado. En este clima neomediocre se desmorona la disposición a, y la capacidad para, apropiarse críticamente de la herencia de la época del extremismo; actualmente lo normal es dar un rodeo por la biografía cuando aún se quiere dar difusión a las obras de autores radicales comprometidos o pensionados por el espíritu de la época. Es lo que, con excelente resultado, ha hecho hace algunos años Rüdiger Safranski con Heidegger, y también recientemente Bernard-Henri Lévy, quien ha llevado a cabo una reconstrucción similar de Sartre[8]. Hay que bendecir la resonancia que estos libros han hallado también porque llegaron a tiempo de recordar, por así decirlo, en el último minuto, antes de que el hilo se hubiera roto, la aventura de la existencia intelectual en el espíritu de las situaciones extremas. Lo que fue el siglo XX se sabrá cuando un día pueda hacerse una sinopsis de los

[8] Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*, Múnich, 1998 [trad. cast.: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997]; Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre*, París, 1999 [trad. cast.: *El siglo de Sartre*, Barcelona, Ediciones B, 2001].

radicalismos[9]. Ésta sería, como historia de la gran política y su terror, también la historia de los Estados Mayores morales y de las órdenes misioneras cognitivas; en una palabra, la historia de los intelectuales; si los definimos como el grupo que encarna el espectro de las tomas de posición discursivas respecto a la violencia acontecida, desde la demanda de violencia de los activistas, pasando por la mímesis de la violencia de los expresivos, hasta la abstinencia de la violencia de los pacifistas[10].

La retracción del espíritu de la época en la preferencia de las situaciones medias debe entenderse, ochenta y cinco años después de las tormentas de acero de los frentes franceses y alemanes, sesenta y cinco años después de la culminación de los exterminios estalinianos, cincuenta y cinco años después de la liberación de Auschwitz y otros tantos después de los bombardeos de Dresde, Hiroshima y Nagasaki como un tributo a la normalización. En este sentido puede afirmarse sin reservas su valor civilizador. Además, la democracia presupone *per se* el cultivo de las situaciones medias. El espíritu escupe, como se sabe, a los tibios de su boca; el pragmatismo, en cambio, sostiene que la temperatura de la vida es templada[11]. La tendencia al centro, el síntoma cardinal del *fin de siècle,* no tiene sólo motivos políticos. Simboliza el cansancio del apocalipsis de una sociedad que ha tenido que oír demasiadas cosas sobre revoluciones y cambios de paradigmas. Pero sobre todo se expresa en ella el impulso general a mudar el drama histórico en estado de seguridad. El estado de seguridad cimenta el antiextremismo en las rutinas de la sociedad posradical. El estado de seguridad es humanismo menos cultura libresca. Formaliza la idea de que los hombres normalmente no hacen revoluciones, sino que quieren vivir asegurados. Quien la asuma contará con que en el futuro sean probables sobre todo las revueltas contrainnovadoras en el espíritu del derecho a la seguridad.

En lo tocante al pensamiento filosófico, que por razones internas está llamado a la radicalidad, este vuelco muestra también dentro de la moderación, junto a grandes ventajas, una parte problemática, porque corre el riesgo ser demasiado contemporáneo. Aquél se asienta cada vez más en las nuevas rutinas del *juste milieu* y se sume en los autismos académicos habituales. Este diagnóstico es particularmente válido cuando el pensamiento fortalecido de las situaciones medias ya no está a la altura de los acontecimientos principa-

---

[9] Para la historia preparatoria del siglo radical son instructivos los siguientes trabajos: Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution. The Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche,* Berkeley y Los Ángeles, 1992, y Maxime Rodinson, *De Pythagore à Lénine. Des activismes idéologiques,* París, 1993; y yendo a la era misma del radicalismo, Modris Ekstein, *Rites of Spring. The Great War ant The Birth of the Modern Age,* Nueva York, 1989, Ernst Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg, 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus,* Fráncfort, 1987 y Eric Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme. Welgeschichte des 20. Jahrhunderts,* Múnich, 1995.

[10] Sobre la relación entre el complejo del extremismo del siglo XX y la teoría crítica, *cfr.* el artículo «¿Qué es solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbe?», en especial la sección titulada «Teoría hiperbólica».

[11] *Apocalipsis de S. Juan,* 3, 16; *cfr.* Philippe Garnier, *La tiédeur,* París, 2000.

les de la época y pierde la correspondencia con las enormidades del actual proceso civilizatorio. El presente demanda más que nunca, pero bajo otras formas, un pensamiento de las situaciones extremas en un sentido correctamente entendido precisamente porque los paradigmas de las trincheras, las torturas y los campos de internamiento ya están fuera de actualidad en el mundo euroamericano. Lo extremo que hoy da que pensar se oculta en las rutinas de la revolución permanente, de la que sabemos que pertenece a la dinámica de las sociedades avanzadas, movidas por el dinero, las aspiraciones y la envidia, y que más pronto o más tarde provocará una nueva contrarrevolución de lo político contra la primacía de lo económico. Lo extremo aparece, si aquí puede todavía hablarse de aparecer, en la cotidianización de lo monstruoso, que converge con la tendencia a la defensa intelectual de las situaciones medias. Lo extremo tiene hoy, como siempre, su presencia natural molecular en las vidas de los individuos que no escapan a sus catástrofes íntimas, pero también está presente en las tendencias del curso del mundo, que alcanzará alturas de caída fatales si las grandes redes se desgarran. Lo monstruoso viene hoy del medio extremo. Hace tiempo que se presenta como una mera coyuntura o una tendencia que se mueve como una ola, de la que los mentores dicen que hay que cabalgar desde que las ilusiones de un gobierno del centro se han roto. Visto en la perspectiva de la «historia contemporánea», lo monstruoso se manifestó después de Hiroshima durante decenios en un jugar planetario al holocidio en el que las potencias nucleares se tomaban mutuamente como rehenes. Y en el presente alcanza un nuevo estado con la tecnología biológica del núcleo celular, en la medida en que ésta produce una situación que, si se descontrola, podría rematar en una toma de rehenes de las sociedades por sus tecnologías más avanzadas.

A la vista de todo esto, el énfasis de Heidegger en el éxtasis ontológico –aquella meditación que ve, más allá del ente individual, el destello de lo donador de mundo– afirma una actualidad que no se extingue junto con las condiciones que la hicieron brotar. Es cierto que surgió de constelaciones del extremismo expresionista de la primera mitad del siglo XX, pero no está permanentemente ligada a ellas. Y la resonancia característica del primer Heidegger entre radicalismo y presocratismo no agota los impulsos de su interpretación del Ser y de la existencia. Podrá haber sido, como muchos de los espíritus de primera fila que en la República de Weimar tomaron la palabra, un desertor de la modernidad[12], pero en igual medida fue también su diagnosticador, cuyas ideas hacían referencia a condiciones personales, regionales y epocales. Por eso será, a mi parecer, por tiempo indefinido el aliado lógico de aquellos cuyo pensamiento se rebela contra la trivialización de lo inmenso[13].

---

[12] *Cfr.* Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkreigen,* Múnich, 1989, p. 11.

[13] Sobre la crítica de lo trivial monstruoso en el siglo XX, *cfr.* Friedrich Georg Jünger, *Die Titanen,* Fráncfort, 1994, así como Helmut Willke, *Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft,* Fráncfort, 2001, pp. 192 ss.

Intentaré, en lo que sigue, mostrar que la meditación de Heidegger del éxtasis existencial también es relevante para comprender la crisis actual en la autodefinición biológica de los hombres, esa crisis en las formas de acceder los hombres a los hombres para las que en mi discurso «Reglas para el parque humano»[14] he introducido la expresión «antropotécnica». Este término fue recientemente malentendido en un amplio debate como sinónimo de biopolítica humana concebida de un modo central-egoísta y estratégicamente planificado, y provocó irritaciones que serían más propias de una batalla por el hombre religiosamente motivada. Pero, en el contexto del trabajo aquí desarrollado, la expresión «antropotécnica» responde a un teorema claramente perfilado de la antropología histórica: según él, «el hombre» es en el fondo producto, y sólo puede ser entendido –dentro de los límites del saber actual– examinando analíticamente sus métodos y relaciones de producción. Si, según la enorme definición de Heidegger, la técnica es «una manera de desocultar» –un producir y hacer presente *[Hervor-Bringen und Vorliegen-Machen]* el ente utilizando instrumentos de naturaleza lógica y material–, la pregunta por las producciones de las que ha resultado el hecho hombre adquiere un significado que no puede separarse de la pregunta por la «verdad» de este ente. En efecto, «el hombre» es, como especie y como matriz de posibilidades de individualización, una magnitud, que jamás puede darse en la pura naturaleza y que sólo ha podido constituirse por efecto de prototécnicas espontáneas y en «convivencia» con cosas y animales, en prolongados procesos de formación en los que pronto se echa de ver una tendencia paranatural. La condición humana es, pues, enteramente producto y resultado, pero producto de realizaciones que hasta ahora raras veces han sido adecuadamente descritas como tales, y resultado de procesos sobre cuyas condiciones y reglas se sabe demasiado poco.

Es el momento de observar que sólo podemos mantener la alianza con Heidegger como el pensador del éc-stasis y del claro si nos resolvemos a poner entre paréntesis su actitud negativa frente a todas las formas de antropología empírica y filosófica y ensayamos una nueva configuración entre la «ontología» y la antropología. Ahora se trata de ver que también la situación fundamental, aparentemente irreductible, del hombre, denominada ser-en-el-mundo y caracterizada como existencia, como un salir fuera, al claro del Ser, es el resultado de una producción en el sentido originario de la palabra: un sacar afuera y poner al descubierto, en una exposición extática, un ente que antes estaba más bien cubierto u oculto y era en tal sentido «inexistente». Las siguientes reflexiones tienen el riesgo de que se suponga a la expresión «técnica del éxtasis» un sentido ontológico. Hacen la apuesta de que es posible interpretar el «puesto del hombre en el mundo», heideggerianamente caracterizado de extático,

[14] Fráncfort, 1999, y en el presente tomo.

como una situación tecnógena. Abordaremos algunos problemas y haremos como si ya dispusiéramos de los medios conceptuales para exponer la historia de la hominización como una narración coherente del éxodo de la naturaleza inaclarada al lugar de peligro que es el claro. Me preguntaré, pues, pensando con Heidegger contra Heidegger, cómo el hombre llegó al claro o cómo el claro llegó al hombre. Sabremos cómo se produjo el relámpago con cuya luz el mundo pudo aclararse como mundo.

ETSI HOMO NON DARETUR

Me interesa presentar las siguientes reflexiones bajo el concepto genérico, algo irregular, de «fantasía filosófica», pues ni el nombre usual para las audacias de la razón reflexiva –especulación–, ni la referencia formal al riesgo subjetivo del pensar –ensayo– pueden caracterizarla adecuadamente. La denominación «fantasía filosófica» corresponde a un discurso en el que se ensaya la reconstrucción de un producto de la evolución del tipo hombre-en-la-historia. Con auxilio del reconstructivismo fantástico se pueden evitar los dos defectos que normalmente presentan los evolucionismos: la tendencia espontánea a suponer ya al hombre que tratan de explicar o, por el contrario, a olvidarlo por exceso de celo explicativo. La «reconstrucción fantástica» se distingue en que en ningún momento abandona su punto de partida en el claro y en el estado actual de la civilización. La dignidad del claro es intangible. Por eso nuestro estudio se cimenta –suponiendo que cimentar sea la palabra adecuada– en lo que Heidegger llamó el prodigio de los prodigios: en el ser consciente de que el ente es, donde «es» significa aquí tanto como ser presente a los hombres, que se dan cuenta de que están simple y llanamente, y de una manera absolutamente asombrosa y franca, «en el mundo» o con el «Ser». Pero se niega a quedarse en esta constatación, y cuestiona que esto sea un resultado no revisable y un supuesto no superable.

No voy a ocultar que, a mi juicio, meditar el claro continuamente con Heidegger sin deducirlo antropotécnicamente sería el mal menor cuando el positivismo es, de hecho, una plaga porque empequeñece al «hombre» con sus determinaciones. Pues si hubiera que elegir aquí entre la piedad del pensamiento y la impiedad de la ciega praxis, la reflexión que quiera ser filosófica tendría ya hecha su elección. Sin embargo, estoy convencido de que la alternativa entre meditación y positivismo está incompleta; no nos vemos en la tesitura de tener que elegir entre un pietismo de la inquietud y un olvido del hombre en los manejos del entendimiento cotidiano, estratégico, ensordecido por sus propios instrumentos. En lo que sigue mostraré a grandes rasgos cómo hay que proceder para contar la historia de la hominización en el estilo polivalente, superior a las primitivas antítesis. No basta con hacer descender de los árboles a los monos para luego

hacer descender al hombre de los monos bajados de ellos. Tampoco el retroceder hasta los monos extinguidos, aunque sea paleontológicamente oportuno, mejorará la situación en una perspectiva filosófica. Hay que tener a la vista, además de la versión ontológica de la novela de la descendencia junto con la hominización del homínido, la transformación del protomundo en mundo, una idea que no concebiremos mientras permanezcamos atados a los conceptos preconstructivistas del Ser Uno y la Verdad Una. Lo esencial de este arreglo es la disposición a admitir que en ningún caso se debe suponer al «hombre» para luego de algún modo reencontrarlo en niveles prehumanos. Tampoco se puede suponer un mundo abierto y dispuesto para el hombre, como si sólo hubiera que esperar a que un mono se tome la molestia de llegar hasta él como un viajero a la estación central, aquí la del claro. La dificultad resulta de comenzar con una auténtica –fantásticamente auténtica– prehumanidad con su premundanidad. Se comienza por ella –con la finalidad declarada de llegar al resultado predeterminado en forma de culturas *sapiens* desarrolladas y de subjetividades *sapiens* constituidas, extáticas y conformadoras del mundo como tipos históricos– cuando el hecho humano no debe ni un momento más suponerse menos eminente de lo que Heidegger lo concibe cuando habla del claro del Ser. Quien se centra en el claro habla de hacerse el Ser presente al ser vivo que física, neurológica y técnicamente vibra a una frecuencia tan alta que «el mundo» puede presentársele como mundo.

Nos proponemos, pues, reproducir la interpretación ontológica que Heidegger hace de la existencia en una ontoantropología, y ello con el propósito de entrar en un círculo que aquí no funciona como círculo hermenéutico sino como círculo antropotécnico. La indagación sobre el hombre y su posibilitación histórica debe girar en círculo de tal manera que volvamos al punto de partida, que es nuestro éxtasis existencial en nuestro tiempo o nuestra inserción en el acontecer –que es esa apertura que nos concierne–, y nunca lo abandonemos, sin suponer ya al «hombre» –como comúnmente hacen nuestros evolucionistas– para luego ser fingidamente derivado de modo evolucionista[15]. Por lo demás, es obvio que aquí ya no se trata el tema «hombre» en el estilo de las tradiciones ingenuamente humanistas, que desde antiguo se limitan a vestir el saber común conservador de un ropaje académico. El discurso sobre el hombre en la antropología histórica parte de que el vocablo «hombre» no designa ningún objeto sobre el que quepa hacer aserciones directas (edificantes o lamentosas), sino que no es más que un concepto contenedor que, para decirlo con Luhmann, encierra «complejidades inmensas».

Tal empresa no hubiera podido acometerse en cualquier época; la que ahora se intenta tiene la impronta del momento. Refleja una suma de condiciones que, desde la «ruptura revolucionaria en el pensamiento del si-

[15] La conciencia de este error se presenta bajo el título de «principio antrópico».

glo XIX» y la entrada en la supuesta «situación posmetafísica», habían venido acumulándose: tiene a sus espaldas el giro hacia la «praxis humana» característico del planteamiento joven-hegeliano o del pragmatista; se sabe condicionada por el acontecer marcado por el nombre de Darwin; presupone los impuslsos de Nietzsche y de los movimientos psicoanalíticos; se remite a la lección de la fenomenología y de los extremismos filosóficos de principios y medidados del siglo XX; se nutre en gran medida de la irrupción de las antropologías empíricas, que desde los años veinte pusieron, en singular sincronía con la analítica existencial de Heidegger, la cuestión morfológica e histórica de la especie humana sobre nuevas nuevas bases; pienso sobre todo en los trabajos de Louis Bolk, Otto H. Schindewolf, Walter Garstang y Paul Alsberg, que a pesar de su relevancia de primer orden para la comprensión de la antropogénesis han tenido una pobre recepción; nuestro proyecto aprovecha también los resultados de la paleontología, de la lingüística histórica, de la narratología, de la antropología estructural y de la investigación de la conducta. Pero la premisa decisiva del siguiente ensayo es la suposición de que la historia «del hombre» debe entenderse como el drama silencioso de sus configuraciones, lo que no puede conseguirse si no se aproxima la historia de las cosas, de las materias y de los simbiontes a la de los «hechos humanos» más estrechamente de lo que en las escuelas tradicionales de la historiografía cultural era posible y corriente.

Se comprende por qué, con tales antecedentes, renovar la pregunta por el origen y la situación del hombre es una empresa tan arriesgada para la filosofía. Es cierto que la mayoría de los enfoques teóricos citados tiene la ventaja de alejar el anatema religioso que hasta los umbrales del siglo XIX había impedido el desarrollo de una investigación laica y autónoma de la *conditio humana.* De todos modos, los europeos han concebido desde antiguo al hombre, desde su dependencia del mito del *Génesis,* como un producto o un artefacto creado. Pero mientras la respuesta fue Dios, a las demás preguntas relativas al «de dónde» y al «cómo» de la Creación se las tenía en jaque, y no había libertad para avanzar formulaciones alternativas y no teológicas sobre la producción del hombre. Las explicaciones sagradas impedían el avance del pensamiento porque suponían una causa que por su rango ontológico estaba por encima del hombre. Pero explicar desde arriba significa no explicar en absoluto. Los proyectos recientes ya no sufren el bloqueo teológico: ellos se han tomado la libertad de considerar factores no divinos en la formación del hombre y hacer surgir al *homo sapiens* de una matriz de condiciones exclusivamente terrenas. Todavía piensan al hombre como producto, pero ahora como producto de fuerzas formadoras que por su rango ontológico se hallan por debajo de los resultados. Por eso, las teorías recientes tienen, a pesar de su diversidad, la nota común de que, en concordancia con su rasgo «posmetafísico» y antiteológico, piensan de modo descendente y buscan el hecho

humano «abajo», en el dominio de los considerados factores tangibles y fundamentos sólidos. Se ajustan, al menos virtualmente, a una forma de pensar a la que se dirige la advertencia de Heidegger citada al principio: que el entendimiento vulgar no ve el mundo, atrapado como está en el puro ente. Y entonces sucedería –y sucede constantemente– que la antropología histórica y empírica elude ver al hombre en su ec-sistir, en su ser formador del mundo, atrapada como está en los hechos históricos y culturales. Estas teorías explican menos que el fenómeno humano si se entiende éste, con Heidegger, como el penetrar en el claro del Ser. La paleoantropología es la ciencia más pretenciosa e imperfecta, pues en ella, la distancia entre los hallazgos y su interpretación, entre los restos óseos y el éc-stasis, es máxima. La aproximación aquí intentada a la situación humana es rigurosa y fantástica a la vez por cuanto que se deja guiar por el motivo de que el claro mismo es un resultado de la historia, quizá el resultado por antonomasia. Por eso no cabe «pensar-recordar» el claro de una manera meditativa, ni reverenciarlo como un descubrimiento absoluto. Es imposible que el hombre entrase, como quien pasea por el bosque, en un claro que le esperaba sólo a él. Más bien cabe afirmar que algo prehumano tomó el camino que conduce al hombre; que algo premundano devino formador del mundo; que algo animal se superó como animal y ascendió de la animalidad al existir instalándose en él; que algo activamente presentidor, que se sentía estrecho en su mundo circundante, expansivo, devino extático, sensible a la totalidad y propenso a preguntarse por la verdad, del cual resultó el claro mismo. En este sentido, el claro y la hominización serían dos expresiones de lo mismo. Al hacerse hombre el hombre, el Ser estableció en él centrales, claros, focos. Por eso es legítimo tomar también en consideración una historia del claro «desde abajo» sin dejarse intimidar por la advertencia despectiva de los heideggerianos acérrimos de que ello supondría utilizar falsamente lo «meramente óntico» para determinar lo ontológico. ¿Y si hubiera que proceder justamente a esta inversión si la meditativa filosofía ha de recuperar la conexión perdida con las inquiridoras ciencias de la cultura?[16].

Por de pronto tiene sentido prestar atención a las connotaciones teológicas del término «hominización». Los comienzos con los cuales se juega en este ensayo onto-antropológico apenas son más bajos que aquellos que el mito estableció al afirmar que Dios creó a Adán a su imagen y semejanza para luego añadir que se hizo hombre en un momento posterior. Las

[16] Nuestra empresa es afín en esto a la de Bruno Latour, cuya posición contrasta con toda claridad con el pietismo a-empírico del pensar-recordar el ser: «¿Pero alguien ha olvidado realmente el ser? Sí, el que cree sin sombra de duda que el ser ha sido completamente olvidado [...] Pero es a uno mismo a quien le falta algo, no al mundo. Por el contrario, lo tenemos todo, pues tenemos el ser y el ente, y nunca hemos perdido de vista la diferencia entre el ser y el ente. Nosotros realizamos el proyecto irrealizable de Heidegger». En Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Fráncfort, 1998, pp. 90-91.

aserciones religiosas dan un concepto de la altura de la tarea: «el hombre» debe ser pensado como un ser tan alto, que no basta con menos que la resonancia con lo que la tradición llamaba Dios para definir su posición. De la labor que se atribuyó a un hacedor y protector divino se habría encargado ahora un mecanismo que hizo un animal de tal modo desanimalizado e inmenso, que llegó a ec-sistir en el claro. Heidegger reconoció, al menos indirectamente, la legitimidad de tal enfoque cuando en su *Carta sobre el humanismo* escribió:

> Posiblemente sea para nosotros, de todo ente que es, el ser viviente el más difícil de pensar, pues, por un lado, él es en cierto modo el más emparentado con nosotros, y, por otro, el que está separado por un abismo de nuestra esencia ec-sistente. Por el contrario, podría parecer que la esencia de lo divino está más cerca de nosotros que lo extrañante del ser viviente, más cercano en una lejanía esencial que, en cuanto lejanía, es sin embargo más familiar a nuestra esencia ec-sistente que el parentesco corporal con el animal, algo apenas pensable y abismal[17].

Visto desde esta perspectiva tan especial, el hombre viene determinado como una esencia que ha sido arrancada del sistema de parentesco de la animalidad, bien que de una manera por la cual Heidegger no nos anima a preguntar. En virtud de una alquimia ontológica inescrutable, los seres vivos que nos precedieron, nuestros antepasados primates, se habrían segregado e incorporado ellos mismos al sistema de parentesco de los seres de éxtasis con la consecuencia de que ahora estamos más cerca de los dioses, si los hubiere, que nuestros primos los animales, pobres en mundo, reducidos a sus mundos circundantes y sin lenguaje. De manera algo menos patética, Rudolf Bilz se refiere a un hecho similar cuando observa: «No somos animales, pero habitamos, por así decirlo, en un animal que vive interesado por sus semejantes y ocupado con objetos»[18]. Todo lo que es animal se mueve en la jaula ontológica que, después de la acuñación genial de Jakob von Uexküll, los modernos denominan «mundo circundante» *[Umwelt]*, mientras que lo propio del ser humano, la evasión del mundo circundante para salir a la ausencia de jaula ontológica, para la cual nunca encontraremos mejor caracterización que la que encierra la palabra más trivial y más profunda existente en todas las lenguas humanas: la palabra mundo. La onto-antropología pregunta por ambas cosas por igual: por el éxtasis humano que es el ser-en-el-mundo y por el estatus del que fuera animal y al que le aconteció ese devenir extático.

---

[17] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Fráncfort, 8ª edición, 1981, p. 17 [trad. cast.: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2010].

[18] Rudolf Bilz, *Die unbewältigte Vergangenheit des Menschengeschlechts. Beiträge zu einer Paläoanthropologie*, Fráncfort, 1967, p. 56.

Por lo dicho hasta ahora se comprende que la teoría filosófica del hecho humano sólo puede avanzar mediante una interpretación adecuada de la diferencia ontológica entre mundo circundante y mundo. En este par de conceptos, la expresión *Umwelt* parece, con mucho, la más comprensible. Aunque no es más antigua que la biología teórica del siglo XX, posee la compacidad de un concepto universal que es capaz de interpretar de modo a la vez retroactivo y prospectivo los aspectos de la apertura de mundo en los sistemas vivientes. El *«um»*[*] del término *Umwelt* dibuja el círculo dentro del cual los sistemas biológicos se hallan interactivamente comprometidos y «abiertos» a aquello con lo que coexisten. El cierre de este círculo relativiza la apertura de mundo del ser viviente a un sector definido de una totalidad mayor. *«Um»-Welt* tiene así, ontológicamente, cualidad de jaula: el «verdadero» mundo circundante o circunmundo del ser vivo es la jaula natural abierta en la que el comportamiento del animal se despliega como proceso vital imperturbado. En el singular esbozo de «filosofía de la naturaleza» de sus lecciones sobre los *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad,* del invierno de 1929-1930, Heidegger definió la posición animal como intermedia entre la ausencia de mundo y la constitución de mundo, y propuso para ella la expresión pobreza de mundo *[Weltarmut].* Dentro del círculo del circunmundo, los fenómenos que el animal reconoce «fuera» poseen significado sólo en muestras minúsculas, a menudo innatas. El «mundo» se mantiene en la breve línea de la relevancia biológica: como circunmundo nunca es más que el *pendant* de un estar abierto limitado por ella. Sólo quien rompiera ese círculo podría ser descrito como un ser que «ha venido al mundo». Tal es la nota ontológica del *homo sapiens.* Su relación con un mundo que casi deja de ser jaula, se torna extática porque le faltan los barrotes de la pobreza y de las trabas que encierran al animal en sus límites. Sólo la apertura radicalizada invita a la constitución del mundo y de sí propio[19]. Pero esta apertura debe atribuirse al organismo humano como realización suya. Es imposible pensar en un ser formador de mundo del tipo del hombre en la línea de la evolución animal, pues los animales en todo caso son paridos o «salen del huevo», pero no «vienen al mundo». El lugar humano se halla, tanto por dentro como por fuera, desplazado del mero circunmundo. Para clarificar las implicaciones espaciales del concepto de mundo, habría que recorrer el campo metafísico antes que el físico. Una indicación para comprender la relación entre

---

* Preposición que significa «en torno» o «alrededor». *[N. del T.]*

19 Konrad Lorenz, que subraya menos la posición especial del hombre que la continuidad de las leyes biológicas, hace hincapié en la constatación de que la llamada apertura al mundo del *homo sapiens* se desarrolló en la línea de un rasgo del comportamiento de los grandes mamíferos como es la curiosidad. Esta línea simplemente prosigue una tendencia evolutiva que condujo de los animales estenoicos (fijados al círculo de su propia constitución) a los esteparios «cosmopolitas». No hace falta decir que este argumento no toca en absoluto la diferencia, filosóficamente entendida, entre mundo y circunmundo.

constitución del mundo y éxtasis la da Nietzsche en un conocido aforismo que se lee como un párrafo de una teoría del mundo circundante para dioses: «En torno al héroe, todo se convierte en tragedia, en torno al semidiós, en drama satírico, y en torno a Dios – ¿cómo?, ¿acaso en "mundo"?»[20].

Si llevamos esta indicación a la doctrina de Heidegger del ser-en-el-mundo, cae sobre ella la sospecha de que continúa arraigada en la metafísica tradicional en medida mucho mayor de lo que ella cree, pues lo único que hizo fue reconsagrar la posición ocupada por «Dios»: ahora es el hombre, o el ser-ahí, del que se dice que en torno a él todo se convierte en mundo. Lo que aquí se designa como mundo debe, pues, concebirse como un circunmundo deslimitado. Él crea una circun-stancia en la que salta a la vista que le falta el carácter estable y cerrado porque traza, y mientras trace, un horizonte delante de lo ilimitado. La posición del hombre «en el mundo» se reviste de seriedad existencial porque en ella se suscita la pregunta por la verdad. Así como las relaciones del animal con su circunmundo se orientan al acierto vital, sobre todo en los campos de la alimentación, la procreación y el comportamiento frente a sus enemigos, las del hombre con el mundo se orientan a la verdad, como respuesta adecuada a las condiciones de existencia de individuos y culturas.

En el concepto de mundo de Heidegger desembocan dos momentos que proceden inequívocamente de fuentes especulativas: por un lado, el infinitismo moderno, para el que el mundo sólo pueda considerarse tal si encierra una referencia al infinito (aquí transformado en la figura de lo abierto), y por otro, un resto teológico que dice que el hombre sólo es hombre en la medida en que actúa «constituyendo el mundo» y se hace rodear del mundo, como si se le hubiese encargado repetir, de forma poética y técnica, los seis días del Génesis en un segundo ciclo. Por eso, Heidegger pudo subrayar que lo divino está más cerca de la «esencia» o el modo de ser de lo humano que todo ser viviente. Esta tesis debe entenderse en sentido ateológico, pues no pretende reencantar religiosamente a los modernos. Más bien dice que precisamente el hombre metafísicamente desilusionado está, por primera vez en su historia reciente, de nuevo en condiciones de reflexionar sobre su propia enormidad tan adecuadamente como acaso lo lograron finalmente los griegos cuando explicaron el mundo como un compromiso alcanzado en la lucha de los dioses titánicos y los olímpicos. Heidegger piensa el mundo de la modernidad como un orden postolímpico en el que los poderes titánicos impersonales luchan por la supremacía. Lo monstruoso ha ocupado el puesto de lo divino. Por eso, la forma válida de la antropodicea ya no ser antropoteológica, sino sólo antropomonstruósica[21]. En tor-

---

[20] Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse [Mas allá del bien y del mal]*, nº 150.

[21] Sobre el problema de la filosofía moderna como hermenéutica de lo monstruoso, *cfr.* Peter Sloterdijk, «Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt im Anschluß an einige Motive bei William James», prólogo a *William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur,* Fráncfort, 1997, pp. 11-34.

no al hombre, todo se convierte en mundo, mas no porque el hombre sea un dios de empírico incógnito, como sugieren los viejos y nuevos idealistas, que se preparan personalmente para la aireación del misterio, sino porque su posicionalidad es monstruosa y porque la capacidad del hombre para la verdad se revela como su dote más inquietante y peligrosa. Lo ontológicamente monstruoso consiste en que, en torno a un ser no divino, todo se convierte en mundo. Convertirse en mundo significa desvelarse de manera relevante para la verdad. Lo que Heidegger llama el claro no designa sino esta relación fundamental. El término «claro» *[Lichtung]* es parte de la lógica y la poesía de lo monstruoso. Con él, la filosofía se cerciora de su posibilidad de ser actual y capaz de dialogar con los tiempos.

Con lo dicho hasta ahora ya hemos reunido algunos elementos de la situación actual de la onto-antropología. Que esta óptica, esta forma de reflexión, esta combinación de medios del pensamiento, sólo ahora, cuando han sabido desarrollar posibilidades de las ciencias humanas que el siglo XIX había conquistado, han podido formarse, lo expresa el hecho de que una parte del género humano actual ha incoado, bajo la dirección de las fracciones euroamericanas, un proceso contra sí mismo en el que está en juego una nueva definición del hombre. Todo pensar contando con este proceso toma el carácter de un alegato en la disputa en torno al hombre. Las lecciones más destacables en la autoinstrucción moderna del hombre vienen de las dos tecnologías nucleares con las que se produjo en el siglo XX la irrupción en la cámara de los secretos de la naturaleza. A la meditación filosófica le asalta inevitablemente la pregunta de si –y cómo– estas técnicas de apertura de la naturaleza «hacen juego» con el ser humano. La época en que los hombres creían poder vacar en una inconcernibilidad de lo monstruoso se extingue. Pues se han vuelto técnicos de lo monstruoso y ocupan con medios actuales la posición de los antiguos teúrgos, de los que trataban con la divinidad. También la conciencia cotidiana percibe algo del carácter inquietante y sensacional de las posibilidades técnicas recientemente surgidas. Con razón retuvo la memoria colectiva dos fechas, la de agosto de 1945, cuando se lanzaron las dos bombas atómicas sobre ciudades japonesas, como la del apocalipsis físico, y la de febrero de 1997, en la que se dio publicidad a la existencia de la oveja clónica, como la del comienzo de un apocalipsis biológico. Son dos fechas clave en el proceso del hombre-técnica contra sí mismo, dos fechas que testimonian que el hombre menos que nunca puede entenderse desde el animal que era y que en ocasiones aún concede que es. Demuestran que el hombre –mantenemos por ahora el sospechoso singular– no existe bajo el signo de lo divino, sino de lo monstruoso. Con su avanzada técnica da una prueba de humanidad que inmediatamente se torna en una prueba de monstruosidad. De él trata la onto-antropo-monstruología. A diferencia de Heidegger, creemos que es posible indagar en el fondo de la capacidad apocalíptica humana. Éste no puede encontrarse solamente en la «mo-

dernidad». Hemos de llevar la indagación del hombre de tal modo que se torne inteligible cómo salió al claro y cómo se hizo en él receptivo a la «verdad». Es el mismo claro que el primer hombre vio cuando, presintiendo el mundo, alzó la cabeza, y el que atravesaron los relámpagos de Hiroshima y Nagasaki; es el mismo claro en el que, en tiempos remotos, el hombre dejó de ser un animal en su circunmundo y en el que ahora se oyen balidos de animales fabricados por él. No es ni yerro ni mérito nuestro el que vivamos en una época en la que el apocalipsis del hombre es algo cotidiano.

Pensar el claro o La producción del mundo es el mensaje

Para entender mejor el origen y la posibilidad de lo que, con notables repercusiones reales e imaginarias, los hombres hacen hoy consigo mismos como administradores del fuego nuclear y escribientes de la escritura genética, partamos nuevamente del principio de que «el hombre» es un producto (naturalmente no acabado, sino susceptible de ulterior elaboración). Añadamos que no sabemos quién o qué cosa es su productor. Es preciso mantenerse en este no-saber contra la tentación, sobre todo, de enmascararlo mediante las dos pseudorrespuestas clásicas, de las cuales una aduce que el productor es «Dios», y la otra que es el «hombre mismo». Ambas respuestas se basan en el mismo espejismo gramatical, toda vez que emplean el esquema del juego lingüístico «X produce Y» y suponen una diferencia de nivel por la que el productor antecede a su producto. Pero suponer esta diferencia significa ya suponer al hombre y cortocircuitar el *explanandum* con el *explanans*. Entonces, el hombre sólo podría producir al hombre por ser ya hombre antes de devenir hombre; parejamente, Dios produciría al hombre sólo porque ya lo conoce antes de haberlo hecho. Estos cortocircuitos pueden tener algún sentido en los llamados sistemas autopoiéticos y dentro de unos límites estrechos, pero respecto al hecho humano, que no es un sistema, sino un acontecer histórico, conducen a un bloqueo de toda investigación más profunda. En el análisis onto-antropológico hemos de partir de una situación inequívocamente prehumana en la que el resultado no esté latente ni explícitamente anticipado. El hombre no sale de la chistera del mago como el mono del árbol; tampoco sale de las manos de un Creador que todo lo vea de antemano porque todo lo sepa. El hombre es producto de una producción que no es ella misma un hombre y no puede ser llevada a cabo intencionalmente por hombres. El hombre no era aún lo que iba a ser antes de llegar a serlo. Importa, por tanto, describir el mecanismo antropogénico y aclarar que tal mecanismo procede de forma prehumana y no humana, y en

ningún momento puede confundirse con la acción de un sujeto productor, tanto si es divino como si es humano[22].

Desde fines del siglo XVIII ha venido siendo corriente invocar, en relación con las producciones anónimas, la «evolución» y hacer de ella un sujeto alegórico responsable de todo lo que no puede reducirse a la autoría de los hombres. En esta regulación del lenguaje reside cierta sabiduría por cuanto que contiene una primera referencia a la construcción de una máquina sin intervención de un ingeniero. Una de las tareas elementales de las modernas teorías de sistemas consiste precisamente en pensar artificialidades sin recurrir a un artífice. Con todo, hay que tener presente que en el uso de la expresión sigue existiendo el riesgo de un extravío por efecto de la alegoría, pues es muy fácil imaginar nuevamente la evolución como una especie de divinidad que habría producido sus resultados conforme a un plan maestro preconcebido –una astucia de la mutación– y de acuerdo con la razón de la selección. Esta advertencia se hace particularmente necesaria cuando se tiene en cuenta un resultado como la situación existencial que llamamos claro, de la cual hemos dicho que debe ser pensada desde abajo, pero al mismo tiempo ser respetada en su altura y amplitud. La tarea consiste, pues, en considerar un ser viviente en su transición del circunmundo al éxtasis del mundo y dar testimonio retroactivo de este resultado con ayuda del reconstructivismo fantástico.

Permitimos aquí que sea nuevamente Heidegger, el adversario de todas las formas conocidas de antropología, quien nos proporcione las palabras clave para la nueva configuración de la antropología y el pensamiento del Ser. Éstas las encontramos de nuevo –como en el discurso «Reglas para el parque humano»– en la *Carta sobre el humanismo,* donde aparecen utilizadas en frases y giros ilustrativos del papel del lenguaje en el claro del Ser. No por caso son las frases más conocidas y oscuras de un texto bastante oscuro, frases cuya oscura fuerza iluminadora suele ser motivo para ridiculizarlas y a cuya singularidad contribuyó también la circunstancia de que aquí Heidegger discute por un momento, desde lejos y en francés, con Sartre. Las expresiones decisivas son casa, cercanía, patria, habitar, estancia, dimensión y *plan* (esta última palabra, no traducida en el texto alemán). Me permito recoger los pasajes correspondientes y citarlos por extenso:

> El lenguaje no es en su esencia la exteriorización de un organismo, tampoco la expresión de un ser viviente. [...] El ser es lo más cercano. Pero la cercanía es para el hombre lo más lejano. [...]

---

[22] Es preciso mantener esta tesis frente a las afirmaciones que recientemente se hacen de que la tecnología genética ha hecho que «el hombre» sea «por vez primera dueño y señor de su propia evolución». Más adelante daremos argumentos que explicarán por qué las posiciones, fundadas en una gramática anticuada, del «amo» y del «productor» en relación con procesos hipercomplejos no tienen ya el menor sentido.

> Esta cercanía se deja ser como el lenguaje mismo. [...] Pero el hombre no es un ser viviente que junto con otras facultades posee también el lenguaje. El lenguaje es más bien la casa del Ser, morando en la cual el hombre ec-siste. [...] De tal modo que en la determinación de la humanidad del hombre como la ec-sistencia, lo que importa es no que el hombre sea lo esencial, sino el Ser como la dimensión de lo ec-stático de la ec-sistencia. La dimensión no es lo espacial conocido. Más bien, todo lo espacial y todo tiempo-espacio se deja ser en lo dimensional, lo cual es el Ser mismo. [...]
>
> Este pensamiento [...] ¿puede aún designarse como humanismo? Ciertamente no si éste es existencialismo y representa la frase que Sartre enuncia: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes.* [...] En vez de eso [...] habría que decir: *nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être.* ¿Pero de dónde viene y qué es *le plan*? *L'Être et le plan* son lo mismo. [...] Ec-sistencia es el morar ec-stático en la cercanía del Ser. [...] La patria de este [...] habitar es la cercanía al Ser[23].

No voy a insistir más en que estas frases no tienen parangón, en su carácter abstracto y su hermetismo, en la filosofía del siglo que expira; tampoco quiero someterlas a una exégesis con la que, con todo, pueda demostrar que son muy rigurosas en su hechura lógica, aunque al principio suenen como oráculos pronunciados desde el trípode que emanan una maligna ambigüedad. De momento quiero señalar la circunstancia de que aquí encontramos a un Heidegger que a todas luces ya no reflexiona tanto sobre la ecuación de tiempo y Ser que le hiciera célebre. El autor de estos pasajes trata más bien de una problemática modificada que puede identificarse sin gran esfuerzo de interpretación como la de Ser y espacio. Las metáforas y radicales del texto pertenecen a un intento de encaminar una teoría no trivial del espacio o de la dimensión. Hay sobre todo dos declaraciones lógica y onto-topológicamente muy exigentes: que todo lo espacial «se deja ser» en lo dimensional y que Ser y *plan* son lo mismo, indicativas de un esfuerzo por comprender más profundamente lo que un espacio originariamente «contiene» o lo que da su extensión a una dimensión. Aunque oscuras, estas frases parecen preguntar qué es lo que hace posible una extensión y prolongación de algo sobre algo o dentro de algo; se proponen inteligir en qué se basa una tensión espacial, una referencia a otras cosas, un éxtasis en lo abierto, así como un alojar y un ser consigo mismo. Los demás términos de este discurso –si es que son términos–, casa, patria, cercanía, próximo, habitar y estancia, dejan

---

[23] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, pp. 18, 24 y 33; notemos que Heidegger toma su metáfora más conocida de Nietzsche (*Also sprach Zarathustra* III, «Der Genesende» [*Así habló Zaratustra* III, «El convaleciente»]): «Todo se rompe, todo se recompone; eternamente la misma casa del ser se construye a sí misma. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí mismo el anillo del ser».

entrever que aquí se piensa el ec-sistir humano antes bajo el signo de la espacialidad que de la temporalidad. Sobre todo si se respeta el *pathos* etimológico con que Heidegger quiso concebir la ec-sistencia y el éc-stasis como estar-fuera o estar contenido dentro de una «dimensión» espacial y tempo-espacial, o apertura, que no especifica más.

Empleamos aquí la metáfora del habitar en la casa del Ser como indicador del movimiento del pensamiento antropológico y nos preguntamos de qué manera un ser viviente todavía del todo prehumano, un animal gregario que, desde una perspectiva paleontológica, hay que situar en algún lugar del espectro de las especies entre el pospiteco y el presapiens, pudo haber emprendido el camino que lo condujo a la «casa del Ser». La respuesta se halla en su mayor parte ya encerrada en la metáfora si suspendemos sus significados figurados y nos representamos la hominización como un verdadero asunto doméstico, como el drama de una domesticación en un sentido radicalizado de la palabra. Si se pudiera formular la teoría de la casa como lugar de la hominización, o mejor, del morar como producción de tal lugar, se tendría también una paleo-ontología, una doctrina del Ser para los estados más primitivos. Sería la teoría misma del lugar originario. Mostraría cómo la «estancia», o el tipo de ser-en, en un lugar determinado pudo convertirse en motivo y fundamento para el claro del Ser y, por tanto, para la hominización del homínido. Las expectativas de investigación de tal lugar originario y cargado de impulsos son grandes, porque corresponderían al estado de la cuestión por ambos lados, el ontológico y el antropológico. La analítica de la casa antes de la casa ofrece la prueba acreditativa de la nueva constelación de «Ser y espacio».

El concepto de espacio que aquí entra en juego es notoriamente un concepto no trivial, no físico y no geométrico, puesto que, como muestra la oscura observación de Heidegger, tiene que ser más antiguo que toda dimensionalidad usual, más antiguo sobre todo que la tridimensionalidad que no es familiar, con la cual se representa la geometría de las mediciones espaciales en el sistema de los lugares. Ha de ser un espacio que, como la *jora* platónica –a la que Derrida ha dedicado notables comentarios[24]–, pueda constituir una matriz para dimensiones en general y en tal medida ser la «nodriza del devenir», para recordar la metáfora de Platón del «espacio» como «donde» albergador del poder-ser. Para este espacio no trivial he propuesto la expresión «esfera» y he intentado mostrar cómo hay que pensar en ella la relajación original de la dimensionalidad. Las esferas pueden describirse como lugares de resonancia interanimal e interpersonal en los que la manera en que los seres vivientes conviven adquiere una fuerza plástica. Hasta tal punto es esto así, que la forma de coexistencia transforma fisiológicamente a los coexistentes. Esto lo puede ilustrar de un modo plástico la facialización del *homo sapiens:* en resonancias esféricas se deshizo la fisonomía humana del hocico

[24] Jacques Derrida, *Khôra*, París, 1993.

animal[25]. Estos lugares esféricos, inicialmente meros espacios interiores de grupos zoológicos, son comparables a invernaderos en los que seres vivientes se desarrollan en condiciones climáticas especiales creadas por ellos mismos. En nuestro caso, el efecto de invernadero llegó a tener consecuencias ontológicas: puede plausiblemente mostrarse cómo de un animal ser-en-el-circunmundo-invernadero pudo resultar un humano ser-en-el-mundo.

Con el concepto de esfera se llena una laguna que, hasta ahora casi generalmente inadvertida, se abre en el campo de las teorías del espacio entre el concepto de circunmundo y el de mundo. Si tener un circunmundo puede entenderse ontológicamente como estar encerrado en un anillo de circunstancias relevantes y condiciones para la vida orgánica –sobre todo de «fenómenos» relativos a la alimentación, la copulación y la evitación del peligro–, y ser-en-el-mundo puede, en cambio, interpretarse como un salir extático a lo abierto-iluminado, hemos de suponer que hay la situación de un mundo intermedio, un «entre» que no es ni encierro en la jaula del circunmundo ni puro terror del estar confinado en lo indeterminado. En las esferas, la transición del circunmundo al mundo se muestra en los intermundos. Las esferas tienen el estatus de una «interapertura». Son membranas entre interior y exterior, y así medios entre todos los medios. A esta «zona» intermedia alude Heidegger, sin intención de determinarla, con énfasis sorprendente cuando introduce «en el campo» palabras como cercanía, patria, habitar y casa, expresiones que suscitan evocaciones de planos ontológicos. Lo esférico es el término medio entre el denso estar envuelto del animal y el diáfano apocalipsis del Ser; permite a sus moradores localizarse tanto en la dimensión de la cercanía como en lo monstruoso de la apertura y de la exterioridad del mundo. Compone la «estructura» espacial original relativa al habitar. Las esferas pueden al mismo tiempo funcionar como intercambiadores entre las formas de coexistencia animales-corporales y las humanas-simbólicas, pues ellas comprenden tanto los contactos físicos, el metabolismo y la procreación incluidos, cuanto las intenciones que apuntan a cosas lejanas e intangibles, como el horizonte y los astros.

Queda por explicar cómo se constituyen las versiones arcaicas de las esferas y cómo la hominización pudo acontecer en «casas» esféricas. Vuelvo a emplear ahora la expresión «casa» metafóricamente, aunque lo haga con la vista puesta en que los homínidos están ya en una senda evolutiva en la que comenzará la construcción de casas en el sentido literal de la palabra. Esto indica ya que el habitar es más antiguo que la casa, y el recinto habitado más antiguo que el hombre.

Si persistimos en pensar al hombre como producto y evitar suponerlo de algún modo, hemos de tomar bien en serio el lugar de su producción: aque-

---

[25] *Cfr.* Peter Sloterdijk, *Sphären I, Blasen,* cap. 2: «Zwischen Gesichtern: Zum Auftauchen der interfazialen Intimsphäre», Fráncfort, 1999, pp. 141-210 [trad. cast.: *Esferas I. Burbujas. Microsferología,* Madrid, Siruela, 2009].

llas situaciones que en el devenir del hombre tuvieron que haber sido al mismo tiempo medios de producción y relaciones de producción. La metáfora de la casa tiene la ventaja de representar un lugar cuya característica principal es la capacidad de estabilizar el desnivel entre el clima interior y el clima del entorno. Permite pensar los climas acondicionados como productos técnicos y las condiciones interiores como instituciones. Las casas son instalaciones de aislamiento que ofrecen a sus moradores la ventaja de asegurarse y reproducirse en un espacio interior por oponerse a un no-interior, donde por el momento no es necesario tratar de la diferencia entre aislamiento vertical, el del tejado, y aislamiento horizontal, el del muro. Hallazgos arqueológicos hechos en la garganta de Olduvai indican que hace más de un millón y medio de años hubo espacios prehumanos del nivel *homo habilis* rodeados de empalizadas contra el viento. Esto sería una prueba de la aplicación del principio del muro como manipulador del clima ya en un período muy anterior a la formación del *homo sapiens*. Si queremos interpretar la hominización y el claro partiendo de la «casa», hemos de suponer que algo tuvo que haber ya entre los presapiens, en los que aún predominaba la parte animal, equivalente a un interior y a una construcción de casas antes de la invención de la casa en el sentido arquitectónico de la palabra[26]. Vemos, pues, cómo los animales que un día darían el salto a la hominización prepararon el interior en el que ese salto acontecería. Intentemos reconstruir la manera en que fue utilizado el efecto de invernadero, el cual hizo posible que floreciera el éxtasis humano.

Para entrar en la situación formadora del hombre fue necesaria la cooperación de cuatro mecanismos cuyo engranaje pronto condujo a curiosas causalidades circulares. Los denominamos, según las informaciones de la literatura paleontológica, el mecanismo de la insulación, el mecanismo de la exclusión corporal, el mecanismo de la pedomorfosis o de la neotenia, con que se designa la progresiva infantilización y el retardo de las formas corporales, y el mecanismo de la transferencia, que explica cómo el hombre pudo estar «de camino hacia el lenguaje»[27]. (Dejo aquí fuera de consi-

---

[26] A esta suposición teórica relativa al espacio anima el fundador de la teoría del circunmundo, Jakob von Uexküll, cuando, sin pensar en posibles críticas a este uso metafórico, habla de las «casas» y los «habitáculos» de los animales. *Cfr.* Jakob Johann von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, Hamburgo, 1956, pp. 110 ss.

[27] El término «neotenia» lo acuñó en 1885 el biólogo evolucionista Julius Kollmann para designar la persistencia y estabilización de formas juveniles en estados adultos o sexualmente maduros; el zoólogo británico Walter Garstang amplió y generalizó en 1922 estas observaciones en su concepto de pedomorfosis: éste se refiere a que los caracteres de muchos grupos zoológicos no provienen de ejemplares adultos, sino de las larvas de antepasados lejanos. Ello refuta, o al menos restringe, la teoría haeckeliana de la recapitulación; según la teoría de la pedomorfosis, los primeros estadios de una serie evolutiva no se repiten en el estado embrional, sino que, por el contrario, las formas primitivas desarrolladas quedan excluidas en el curso de la evolución, mientras que las formas larvarias adquieren autonomía. Puede observarse que, en la discusión paleobiológica actual, la hipótesis de la neotenia y otras teorías afines fueron abandonadas no tanto porque hubieran sido refutadas o convincentemente reemplazadas por otras cuanto porque las preguntas de las que la neotenia era la respuesta habían caído en el olvido.

deración un quinto mecanismo, el de la cerebralización y la neocorticalización, primero porque su consideración introduciría en el presente esbozo una complejidad difícil de dominar, y en segundo lugar porque en cierta manera sintetiza los efectos de los cuatro primeros mecanismos en un órgano que aquí aumentaría y se complicaría por sí solo.) Ninguno de ellos podría él solo motivar la hominización, y aún menos la salida al claro, pero en su sinergia actúan como un ascensor hacia el éxtasis humano.

El mecanismo más antiguo y menos específico es el que Hugh Miller ha descrito como «insulación contra la presión de la selección»[28]. El efecto de insulación es la premisa formal de toda creación de espacios interiores. Sus comienzos se sitúan muy lejos en la historia de los animales sociales, incluso en el reino vegetal. En lo esencial se basa en la circunstancia de que los ejemplares antes marginados de las comunidades, con su permanencia física en las periferias de su propia población, producen el efecto de un muro viviente en cuya cara interior se crea una ventaja climática para los individuos del grupo que habitualmente permanecen en el centro. De este efecto de invernadero de primer grado se benefician particularmente, entre los animales gregarios y nómadas, las madres con sus crías, puesto que pueden desenvolverse en un clima de menor peligro y reducidas exigencias de adaptación. Donde la presión selectiva exterior cede, los criterios intragrupales son prioritarios en la concesión de primas y cualidades hereditarias. Ya en el nivel de los primates se aprecia cómo de la existencia grupal se derivan, en relación con el «clima», ventajas en forma de tendencias que rematan en la intensificación de las relaciones entre las hembras y sus crías. Se podría decir incluso que el resultado más importante de la insulación es la transformación de la cría en infante; sólo así se desarrolla propiamente el espacio madre-hijo como tal, el cual posibilita ciertos refinamientos, fomenta la participación y se prolonga en el tiempo. El hecho de que, ya en los primeros antropoides, se iniciara una tendencia en dirección a la enfatización de la infancia, deja entrever que fue la forma de vida más arriesgada la que se impuso evolutivamente, lo cual no habría podido perdurar sin un notable aumento de la seguridad en otro aspecto. Para todos estos fenómenos vale el principio de que las formas de vida sociales de orden superior tienden a desempeñar para sí mismas el papel del «circunmundo»; no se desarrollan simplemente en un nicho ecológico, sino que producen y organizan los nichos en los que se desenvolverán. De esta manera empezó una historia natural de las formas lujosas.

Las consecuencias de todo esto son incalculables: muestran que las leyes referentes a la aptitud de la selección darwiniana son magnitudes elás-

---

[28] Debo el conocimiento del teorema de Miller, expuesto en *Progress and Decline. The Group in Evolution,* 1964, así como gran parte de los motivos considerados en el siguiente esbozo, a Dieter Claessens, cuyo importante estudio titulado *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie,* Fráncfort, 1980, nunca recomendaré lo suficiente.

ticas, incluso eludibles. Una gran parte de las comunidades humanas típicas se forma –como si quisiera burlarse de los darwinistas sociales– en evoluciones no adaptativas e inmanentes a grupos: de hecho, dentro de los espacios de insulación se crean condiciones de seguridad decididamente mejoradas para la crianza de la prole. Las variaciones evolutivas se producen dentro de los espacios ampliados, donde se crea sobre todo un elevado estándar de sensibilidad y comunicatividad entre los beneficiarios del ambiente materno-filial. En las islas humanas en formación, «la presencia de los niños modela la sociedad humana como ninguna otra [...] Los niños transformaron con sus demandas muchas –si no todas– de las actividades de los adultos»[29].

Muchas cosas parecen indicar que los niños fueron los verdaderos innovadores del comportamiento cultural humano. Es seguro que el motivo, presente en todas las culturas, de la rivalidad en la expresión –en la que todavía Rousseau puso su atención cuando derivó el arte de la rivalidad en la imitación– procedió de ellos[30].

Pero los caminos de la evolución insulada no darían para algo más que una especie de simios con pretensiones, como pueda serla la de los animales favoritos de los actuales psicólogos sociales, los bonobos, con su avanzada dinámica de grupos y su vida sexual «protolésbica». Para hacer avanzar el movimiento hacia formas corporales próximas a las humanas y comportamientos ligados al claro, hay que introducir un nuevo mecanismo del que no se habla mucho cuando se observa que con su inserción se abrió el cauce antropológico en sentido estricto. Con él comienza la historia del *homo technologicus* como la de un animal que toma las cosas con la mano; mejor dicho, con la pata evolucionada a mano al tomar contacto con cosas (pues si no debemos suponer al hombre, tampoco debemos suponer la mano humana). Fue Paul Alsberg quien en su libro *El enigma de la humanidad,* publicado en 1922, hizo la contribución decisiva a la teoría de la hominización. Alsberg reconoció en lo que llamó exclusión corporal el mecanismo clave de la antropogénesis. Se trata de un concepto que lleva la posibilidad de la evolución cultural a una posición crítica en la historia natural; con su ayuda se puede tener una orientación respecto a cómo cabe pensar la historia natural del distanciamiento de los circunmundos naturales: en la evolución que conduce al hombre se crea en ciertos prehomínidos, a partir de insulaciones espontáneas que en cierto modo conforman en la naturaleza espacios de protección frente a la naturaleza, una nueva dimensión de distanciamiento de la naturaleza en la línea de un uso primero casual, y luego elaborado y crónico, de instrumen-

---

[29] Jonathan Kingdon, *Und der Mensch schuf sich selbst. Das Wagnis der menschlichen Evolution,* Fráncfort y Leipzig, 1997, p. 56.

[30] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* 1755], ed. alemana en *Schriften,* vol. I, ed. de Henning Ritter, Fráncfort, 1988, pp. 236 ss.

tos. El teorema de Alsberg interpreta la hominización como la consecuencia de una hiperinsulación cuyo efecto principal fue el de emancipar a los homínidos en muchos aspectos, obviamente no todos, de la necesidad de adaptación orgánica directa al circunmundo. Con razón se llamó al acontecimiento circunscrito por la exclusión corporal «evasión de la prisión»: la prisión de la relación sólo biológicamente determinada con el circunmundo[31]. Esta evasión es propiciada por el efecto creador de espacio de ciertas acciones prehumanas: la exclusión corporal depende de una inserción específica de la mano. Si hay algo así como una escena original del claro desde una perspectiva evolucionista, es sin duda una secuencia de acciones en la cual el homínido, presumiblemente un ágil mono de la sabana del África oriental con rasgos generalistas, más carroñero que cazador, muy avanzado en la tendencia a marchar erguido y al bipedismo, provisto de robustos pies de corredor y unas piernas casi humanas, toma una piedra –y esto considerado, ya desde el principio, en el sentido de la «utilizabilidad», como si las piedras interesantes tuviesen *a priori* dos partes, una asible para la mano y otra de contacto con el objeto– para luego hacer de la cosa que tiene en la mano un uso que fuerza a ciertos fenómenos del circunmundo a ceder a ella, y que puede consistir en arrojarla a lo lejos o en golpear con ella algo cercano. Con esta primera acción de la mano se abre en la naturaleza el nicho ontológico del hombre.

La larga fase de formación de lo humano fue así una edad de piedra en el sentido no museológico de la palabra o, si se quiere, una edad del medio contundente. Aquí puede subrayarse la observación de Heidegger de que el lenguaje no es ni la exteriorización de un organismo ni la expresión de un ser viviente; esto vale ya, y sobre todo, para la piedra y todo otro material duro que está a mano para los usos más primitivos y simples, en particular huesos y ramas. La piedra no expresa al hombre; le da una oportunidad de salir al claro. Ya los primeros medios son portadores de valores de verdad primitivos, éxitos y fracasos de su empleo; por eso tienen un carácter originariamente concedente de mundo y *eo ipso* formador del hombre. En la piedra, la condición fundamental de «ser a la mano» de la herramienta cobra por vez primera contornos en el mundo de la vida. Pero el medio contundente es más que herramienta en el sentido corriente de la palabra. El homínido produce los primeros agujeros y grietas en el anillo del circunmundo cuando, al golpear o arrojar algo, deviene autor de una técnica de la distancia que a su vez repercute en él mismo. El hombre ni viene del mono *(singe)*, como los darwinistas vulgares se apresuraron a decir, ni viene del signo *(signe)*, como jugando con las palabras decían los surrealistas franceses, sino que viene de la piedra o, dicho más generalmente, del medio contundente, si damos por válida la idea de que

---

[31] *Cfr.* el título de la nueva edición de *El enigma humano: La evasión de la prisión. Sobre las condiciones de la aparición del hombre*, prólogo de Dieter Claessens, Gießen, 1975.

fue el uso de la piedra lo que abrió el horizonte de la prototécnica. Como primitivo tecnólogo de la piedra, como lanzador y como operador de un objeto con que golpear, el presapiens se convirtió en practicante del medio contundente. La hominización aconteció bajo la protección de la litotécnica. Pues en el uso de las piedras para lanzarlas y golpear o cortar con ellas se aplicó por vez primera el principio de la técnica: la exoneración del contacto corporal con presencias del circunmundo. Ello permitió al hombre naciente excluir el contacto corporal y sustituirlo por el contacto de la piedra. Si la huida es una evitación negativa de contactos corporales no deseados, la técnica de la piedra permite una evitación positiva que se convierte en una habilidad. Conserva la firme relación con el objeto y abre el camino hacia su dominio. Así se reveló la conveniencia del dominio sobre las cosas como alternativa evolutiva a la distancia producto de la huida. La técnica transforma el estrés en soberanía. Ello vale para el ámbito de las cosas próximas, que se vuelven manipulables mediante golpes y cortes, y también, y en mayor medida, para las relaciones a distancia con objetos a los que se puede lanzar el medio contundente. Los límites de mis lanzamientos son los límites de mi mundo. La mirada que observa una piedra que se arroja es la primera forma de teoría. Si el hombre es el animal que tiene un proyecto, es porque una competencia tempranamente adquirida y radicada en el organismo lo dispone a anticipar los resultados del lanzamiento. El sentimiento de acierto que le produce alcanzar un blanco o dar un golpe eficaz es el primer peldaño de una función postanimal de la verdad. No debemos dejar que el primitivismo de los primeros usos de herramientas nos induzca a pensar que el alcance de éstas no habría sido suficiente para hacer salir a los homínidos de su circunmundo. Fue suficiente para desencadenar el acontecimiento primario de la antropogénesis: la primera producción ontológicamente relevante en el sentido de producción de un efecto en un espacio observable. Para poder producir, esto es, llevar adelante algo y obtener un resultado, un actor ha tener ante sí una abertura –una suerte de espacio libre o de ventana– en la que pueda percibir una transformación en el circunmundo como obra efectiva de su propio hacer. Esta abertura la produce el arrojar y el golpear, que pronto se completará con la técnica de obtener lascas golpeando piedras con piedras para cortar con ellas. La piedra como herramienta hallada para golpear con ella o arrojarla contra algo se convierte así en herramienta para cortar, y así en el primer medio de producción producido. Algunos paleontólogos han querido ver en el uso de la *segunda* piedra el auténtico criterio para distinguir el instrumento humano del instrumento animal[32]. Pues existen pruebas de tempranas fabricaciones de objetos de

---

[32] *Cfr.* Frédéric Joulian, «Peut on parler d'un système technique chimpanzé? Primatologie et archéologie comparée», en *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques, sous la direction de Bruno Latoru et Pierre Lemonnier,* París, 1994, p. 60.

madera utilizando piedras. Otros estudiosos ven tal criterio en el mantenimiento del fuego, que desde hace quizá un millón y medio o dos millones de años, y con seguridad desde hace un millón de años, como demuestra un hallazgo en la cueva de Escale, fue habitual en ciertos grupos de homínidos. Nunca se exagerará la importancia del fuego como formador de nichos y esferas y como medio de emancipación de grupos humanos respecto a las condiciones climáticas y biogeográficas.

Con la tríada de arrojar, golpear y cortar (completada con operaciones manuales como anudar, raspar, pulimentar, punzar, etc.) se abre una ventana en la que pueden tener lugar producciones y aparecer productos: en esta abertura *aparece* de una manera completamente nueva lo que «resulta». Este presentarse los resultados de las propias acciones es una cualidad fundamentalmente distinta del aparecer entes nuevos con la germinación de las plantas o el nacimiento de animales; se distingue también fundamentalmente del acaecer fenómenos meteorológicos y del presentarse la caza o las enfermedades. Se trata ya de un auténtico proporcionar mediante el «trabajo»: en caso de éxito o de fracaso convergen aquí por vez primera la acción *(factum)* y la situación observada y juzgada después de la acción *(verum)*. El homínido como lanzador, operador y cortador es así, si no el único productor del claro, sí un cooperador del mismo. Sólo en el claro –el ámbito de observación del éxito– pueden verdades y acciones referirse mutuamente y ser de igual rango. La acción supone el éxito, y el éxito remite a la acción que lo produjo. El claro es obra de las piedras que se avienen con otras piedras, con las manos en formación y con cosas que pueden trabajarse o ser blancos. El golpe preciso preforma la frase. El tiro certero es la primera síntesis de sujeto (piedra), cópula (acción) y objeto (animal o enemigo). El corte completo prefigura el juicio analítico. Las frases son mímesis de lanzamientos, golpes y cortes en el espacio de los signos, y de ellas las afirmaciones imitan lanzamientos, golpes y cortes exitosos, mientras que las negaciones nacen de la observación de lanzamientos errados, golpes fallidos y cortes frustrados. Los artefactos de piedra más antiguos son a un tiempo instrumentos de producción y de medida. Hablan desde el principio del poder que se puede tener sobre aquello que se tiene enfrente. Por eso, quien no quiera hablar de piedras debe callar sobre el hombre.

El resultado ontológico de estas primeras producciones es, pues, mucho más que un producto aislado; es la pertura del espacio en el que sólo puede haber resultados: en esta ventana al éxito de la acción se llevan a cabo manipulaciones, se valoran lanzamientos y se comprenden resultados. Los efectos de golpes, lanzamientos y cortes crean el lazo entre éxito y verdad, que en marcos culturales superiores puede estirarse, pero nunca romperse. (Por eso, el último Heidegger no hace, a mi juicio, justicia al claro cuando propende a forzar al ser humano como ser reflexivo a renunciar a la voluntad y a ajustarse con una nueva humildad al juego de la

«cuaternidad»; de ese modo, el claro es pensado casi exclusivamente desde un vacío estar despierto elevado a serenidad; el claro inicial, en cambio, es *en sí* ya el espacio del éxito en el que se observan intervenciones técnicas en las cosas: como ventana para observar el éxito empezó a abrirse –antes de invitar a contemplaciones estéticas y meditativas– exclusivamente mediante operaciones y distanciamientos de carácter ofensivo.) En este espacio se ejercita el carácter de blanco de las «verdades» y el carácter de ajustamiento de las síntesis operativas; en él se obtiene la posibilidad de tener las cosas en la mano; de tener en cierto modo el claro en la mano. Al mismo tiempo nace para el ojo que acompaña al lanzamiento el horizonte: el claro es el descanso del espacio de la atención. En este sentido se puede decir que el resultado del uso de la piedra fue la conquista de aquel distanciamiento de la naturaleza con el que aconteció la rotura del anillo del circunmundo y la consiguiente apertura del mundo.

Heidegger no tiene, pues, razón cuando dice que fueron los griegos los primeros que sintieron y expresaron con su vocablo *alétheia* el «estado de desocultamiento» de los fenómenos como tales. El poder quedar al descubierto fenómenos que salen de un previo estado oculto y pueden revertir a él surge ya de la más antigua antención de los futuros hombres a los resultados de sus operaciones de arrojar, golpear y cortar. En estas operaciones se interpretó *originariamente* la verdad como conformidad: ella aparece en el blanco de un lanzamiento, en la adecuación de un manejo y en la limpieza de un corte en el sitio justo[33]. Sólo en contraste con resultados de la propia acción y producción se vuelve la mirada al horizonte, que ahora es más que un fondo contra el que los movimientos se destacan. El horizonte se erige él mismo en tema: como anillo inalcanzable en torno a todo, confiere a todo lo que existe y sucede una síntesis última. Es lo que ningún lanzamiento alcanza, ningún golpe quiebra y ningún corte hiere. A partir de aquí podrá desarrollarse en las primeras culturas superiores el concepto clásico del Ser: éste designa y engloba la sustancia a la vez patente y latente, parcialmente alcanzable, pero últimamente inalcanzable[34], que es común a todas las cosas.

En la primera apertura, la diferencia entre acciones con éxito y sin éxito se hace patente; más aún, en el más temprano amanecer del lenguaje surgen también los gestos orales, los gritos y las frases sensibles a la diferencia entre éxito y fracaso. El paralelismo entre éxitos materiales de las acciones y declaraciones acertadas se hace cada vez más estrecho.

---

[33] *Cfr.* Peter Sloterdijk, «Pariser Aphorismen über Rationalität», en *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik,* Fráncfort, 1989, pp. 243-265 [trad. cast.: *Eurotaoísmo. Aportación a la crítica de la cinética política,* Barcelona, Seix Barral, 2001].

[34] El sentido teológico de la sustancia inalcanzable o difícilmente alcanzable es reconocible en las historias, típicas de culturas superiores, de los que buscan a Dios; una imagen opuesta a ellas la ofrecen las historias de los que huyen de Dios: *cfr.* Franz Reitinger, *Schüsse, die Ihn nicht erreiche. Eine Motivgeschichte des Gottesattentats,* Paderborn y otras, 1997.

Y así más apreciable la ventaja evolutiva de la verdad frente al error y la mentira, mientras se trate de la verdad del salir bien algo, y no de manifestaciones estratégicas o evocadoras. La verdad está así en la «frase» y en la imagen. El éxito de los medios contundentes –de lanzamiento, golpe y corte– se reproduce en el medio blando, en el decir y en el signo. Desde este punto de vista, el lenguaje es más que un medio para representar y presentar éxitos; es una forma que por un lado reproduce éxitos, y por otro es ella misma pura consecución del éxito en el hablar. Con cada éxito alcanzado, dicho y registrado, con cada palabra acertada, contundente e incisiva, aumenta la distancia de los homínidos respecto a su «circunmundo» y empuja a éste hacia la esfera de las cosas dichas con acierto. El animal prehumano-casi-humano se torna ahora expansivo y sensible a la lejanía: su éxtasis despunta, su espacio de acción crece, y su capacidad para ponerse a salvo en envolturas técnicas y recuerdos de éxitos –más tarde historias– aumenta. En este sentido es cierto que todos los hombres aspiran «por naturaleza» al «saber», que es éxito[35].

En este momento se produce el acontecimiento más decisivo de todos, cual es el de la retroalimentación entre las contribuciones culturales de los homínidos y la canalización del *gene flow* en dirección hacia el hombre. Estaríamos tentados de resumir todo este proceso bajo el título de «Historia natural del distanciamiento de la naturaleza», o también «Historia natural del refinamiento», lo único que se opondría a esta designación es el hecho de que el concepto, fundado en el empirismo inglés, de *natural history* seguiría todavía demasiado ligado a las condiciones de una biología habitualmente ciega para la cultura y para la técnica[36]. Estos procesos de rebasamiento, simples en apariencia, se inscriben ya verdaderamente en el claro mismo. El uso del medio contundente durante todo el tiempo que duró la antropogénesis paleolítica creó una situación evolutiva singular en la que los organismos de los presapientes fueron liberándose de la presión de la adaptación sólo física al circunmundo exterior. Esto no significa que la especie exonerada permaneciera fisológicamente en el estado en que se encontraba en la fase de la exclusión corporal. Al contrario, los cuerpos de

---

[35] *Cfr.* Jacques Poulain, *De l'homme. Eléments d'anthropobiologie du langage*, París, 2001.

[36] Los autores de estas «Historias naturales» causan sensación al deducir inmediatamente el comportamiento humano de las interacciones animales, pero suelen subestimar la autonomía de los procesos culturales. Y así se cuentan historias naturales de la violación, de la promiscuidad, de las perversiones sexuales, de la codicia, de la xenofobia, etc., en las que deducen todas estas cosas de la biología. A estos autores casi nunca se les ocurre la idea de que pueda haber también una historia natural del distanciamiento de las programaciones instintivas. Y los defensores del culturalismo, por el contrario, están más o menos irremediablemente condenados al idealismo cuando descuidan la historia natural del distanciamiento de la naturaleza y la emergencia de espacios metabiológicos. En lo que respecta a sus explicaciones de la posibilidad de la libertad, están condenados a dar vuelcos tan desconcertantes como el que efectúa Richard Dawkins cuando al tratar de la moral no se le ocurre nada mejor que recurrir, contra su propio teorema de los genes egoístas, al más usado de todos los subterfugios idealistas, cual es el de que el hombre posee la capacidad –¿de dónde le vendrá?– de rebelarse contra la «dictadura de los genes».

los homínidos comienzan ahora a ostentar notas lujosas: se «humanizan» en la medida en que les es posible dirigir la dureza hacia fuera y avanzar hacia dentro en refinamiento, benignidad y variación. Tengamos bien presente que el concepto de exclusión corporal no implica que no haya ninguna selección o que los mecanismos adaptativos dejen de obrar. Pero la selección se torna cada vez más relativa al invernadero: no tanto conduce a la adaptación a un circunmundo que ejerce su presión cuanto recompensa las cualidades que permiten al *sapiens* en devenir un mayor distanciamiento del circunmundo y, consiguientemente, tener cada vez menos necesidad de adaptarse a él; así mediante las cualidades físicas y mentales del lanzador, en las que, junto al *tool making,* hay que suponer una buena parte del potencial original de distanciamiento de los homínidos[37]. En el invernadero se encadenan tendencias al fortalecimiento y al refinamiento, produciendo un efecto animal de orquídea, el resultado del cual lo tenemos a la vista en la organización fisiológico-mental del *homo sapiens.*

En este punto se puede hablar de la intervención del tercer mecanismo evolutivo. De todos los procesos mencionados, éste es el de efectos más dramáticos y misteriosos. Y en estos efectos es donde más claramente puede apreciarse la específica constitución fisiológica, morfológica y psicológica del género *sapiens.* Después de describir los dos primeros mecanismos formadores del hombre, habrá quedado ya suficientemente claro que la situación de los homínidos en sus invernaderos autógenos conformados por el uso de herramientas desemboca en una inversión de la tendencia a la selección. En el invernadero del grupo no sobrevive el más apto en el sentido de una confirmación de aptitudes en el frente donde las condiciones del circunmundo son más duras, sino el más afortunado en el sentido de haber podido aprovechar el clima y las oportunidades internas del invernadero. La evolución humana se produce en gran medida en un medio grupal que muestra la tendencia a recompensar variaciones estéticamente favorables y cognitivamente más potentes. Además, muchas variaciones genéticas son selectivamente neutrales. En adelante, el hombre se encaminará hacia la belleza, concedida como premio bioestético a la distinción. La exuberancia de las formas femeninas y el despejamiento de los rostros humanos atestiguan este efecto de la manera más ostentativa[38]. Y es sobre

[37] *Cfr.* Eduard Kirschmann, *Das Zeitalter der Werfer. Das Schimpansen-Werfer-Aasfresser-Krieger-Modell der menschlichen Evolution (SWAK),* Hannover, 1999. También William H. Calvin, *Die Symphonie des Denkens. Wie Bewußtsein entsteht,* Múnich, 1995, esp. cap. 11, pp. 239 ss.: «Un juego de pelota completamente nuevo: cómo el pensamiento se inicia con lanzamientos». Kirschmann distingue tres estadios evolutivos del lanzamiento: 1. Lanzamiento como defensa contra los depredadores (desde hace unos 5 millones de años); 2. Lanzamiento para obtener carroña mediante la expulsión de los competidores (desde hace 2,5 millones de años); 3. Lanzamiento en conflictos en el seno de la especie (desde hace 2 millones de años).

[38] Los antropólogos han considerado a menudo los espectaculares glúteos de las mujeres khoisanes («Venus hotentote»), que han de interpretarse sobre todo como efecto de una selección sexual local.

todo el cerebro humano el que en esta situación comienza a adquirir misteriosamente exuberancia al dotarse poco menos que aceleradamente de un potencial que apunta mucho más allá de los requerimientos prácticos[39]. Todos estos efectos se unen en una tendencia evolutiva cuyos resultados se pueden tocar con las manos en la forma corporal del *homo sapiens,* sumamente improbable desde el punto de vista biológico. Los *sapiens* muestran, como la investigación paleoanatómica ha demostrado inequívocamente, una serie de características que sólo pueden entenderse como conservaciones de formas juveniles, incluso fetales, hasta la fase adulta. Lo *proprium* de los sapientes es el haberse podido estabilizar a largo plazo en los enormes éxitos en sus refinamientos gracias al privilegio del invernadero: esto llega hasta la conservación de morfologías intrauterinas en la situación extrauterina, como si este animal disidente se hubiera podido permitir escapar a las leyes de la maduración.

Todo esto indica que la «casa del ser» en la que el hombre sería invitado a vivir no sólo, y ni siquiera en primer término, se construyó merced a la fuerza clarificadora de los signos. Antes de aparecer el lenguaje fueron los gestos distanciadores del circunmundo de tipo contundente (técnicas del golpear, lanzar y cortar) los que produjeron y aseguraron la incubadora humana. El lugar específico del hombre en devenir poseía, pues, las cualidades funcionales de un útero técnicamente dispuesto en el que los nacidos gozaban durante toda su vida de los privilegios de los aún no nacidos. Los seres vivientes que un día serían los hombres se reprodujeron primero, y exclusivamente, en un criadero cuya designación más adecuada sería la de parque autógeno. El criadero de hombres es un efecto de la técnica primitiva. Lo que Heidegger denomina «armazón» *[Ge-Stell],* y se entiende como destino fatal del Ser, no es primariamente sino el recinto que alberga hombres y, albergándolos, imperceptiblemente los produce[40]. Esto da razón del desconcertante resultado de que los hombres son seres vivientes que no vienen al mundo, sino al invernadero un invernadero que, claro está, significa el mundo. (Y cabe interpretar lo que el último Heidegger decía sobre la «región» y el habitar como un redescubrimiento del recinto original.)

La investigación y descripción de estos contextos están unidas al nombre del paleoantropólogo de Ámsterdam Louis Bolk, de quien en lo esencial procede el teorema, más tarde modificado por Adolf Portmann, de la

---

[39] *Cfr.* Christopher Wills, *Das vorauseilende Gehirn. Die Evolution der menschlichen Sonderstellung,* Fráncfort, 1996. La fórmula *runaway-brain* alude al fenómeno de que el cerebro humano fue un «corredor» de la evolución que, en una retroalimentación genética que actuó a largo plazo y premió la inteligencia, fue formándose con las técnicas culturales primarias (en nuestra terminología, gracias al efecto del invernadero humano).

[40] Cuando más cerca estuvo Heidegger del concepto de *Ge-Häuse* [recinto] fue en 1935, en la época en que escribió el artículo sobre la obra de arte y en que elaboraba la idea de un buen *Ge-Stell* (*«das Kunstwerk stellt eine Welt auf»* [la obra de arte monta un mundo]).

fetalización[41]. En esencia este teorema viene a decir que en el *homo sapiens* moderno tuvo lugar una revolución en las etapas vitales cuyas consecuencias continúan determinando nuestras vidas. El eje de la misma lo constituyeron un arriesgado adelantamiento del momento del nacimiento y una muy larga postergación de la madurez, dos procesos dirigidos por mecanismos endocrino-cronobiológicos tardíamente adquiridos en la evolución. En efecto, una característica sobresaliente de los grupos *sapiens* en evolución es la intensificación sin parangón de la infantilidad: intensificación acentuada por la aportación de rasgos fetales mantenidos en la apariencia adulta. De esta tendencia es corresponsable la exuberancia de la cerebralidad, que en parte puede explicarse por las elevadas recompensas evolutivas al incremento de la inteligencia (también probablemente por el acceso continuo a una alimentación a base de proteínas animales). Ello condujo a un dramático aumento del volumen del cerebro, a un mayor desarrollo del neocórtex y a un arriesgado crecimiento intrauterino del cráneo, consecuencia directa del cual fue la necesidad de un nacimiento prematuro. Entre ambas tendencias, la cerebralización y la prematuridad del nacimiento, hay una causalidad circular que las hace interdependientes. Ambas son también consecuencia del hecho de que el invernadero grupal, estabilizado durante largos períodos, es capaz de garantizar las funciones de un útero externo, y rebasando además el período de simbiosis posnatal entre la madre humana y el hijo, la cual, como se sabe, compensa el déficit uterino del recién nacido: la cría humana necesitaría, según averiguaciones psicobiológicas, un tiempo de gestación de veintiún meses para alcanzar dentro del seno materno el nivel de desarrollo de los primates. Pero debe nacer como muy tarde a los nueve meses para aprovechar la última oportunidad de pasar por la abertura pélvica de la madre. (Por exploraciones de la psicología profunda se sabe que para muchos recién nacidos este momento tiende a llegar demasiado tarde debido a que las a menudo ya muy precarias condiciones de estrechez del dificultoso parto humano no sólo conducen con bastante frecuencia a la muerte del hijo, sino que, tras los partos problemáticos, también pueden provocar traumas de enorme alcance, de los cuales son testimonio no sólo una serie de perversiones sexuales y religiosas típicas de los traumas del nacimiento, sino también las múltiples deformaciones del sentimiento básico existencial por accesos de pánico y sensaciones catastrofistas.) En el tipo humano moderno hay que partir de que el invernadero antropogónico tradicional tiene ya enteramente las características de una incubadora. Las cualidades del «recinto» hu-

[41] Louis Bolk, *Das Problem der Menschenwerdung*, Jena, 1926; Bolk habla más frecuentemente de fetalización que de neotenia, pero piensa en el mismo complejo de observaciones: la persistencia fenotípica de rasgos juveniles o incluso fetales. Portmann pone el acento más en los aspectos temporales y mentales de la prematuridad del nacimiento humano que en las manifestaciones morfológicas de la neotenia.

mano que mimetizan el útero se extenderán más tarde a los adolescentes y a los miembros adultos de los grupos, e inducirán también en ellos tendencias al retardo de las formas maduras.

De esta manera nace, dentro de la «dimensión» del espacio humano, el tiempo existencial, manifiesto primero como dimensión de las detenciones, los retardos y los refinamientos (ellos constituyen la sustancia de la prehistoria como período de hominización), y más tarde también como dimensión de las anticipaciones, las aceleraciones y las fortificaciones (que son la sustancia de la historia como la edad de la competencia entre culturas y de las guerras). La máquina del tiempo humana está sujeta al principio de la revolución regresiva. El grado de retroceso indica la necesidad de avance[42]. La medida de refinamiento especifica cuánta dureza es preciso traspasar hacia fuera. Y la capacidad de la incubadora indica a su vez hasta dónde puede llegar el refinamiento en su interior. El reloj que dice al hombre lo que le queda por hacer se pone en marcha cuando el potencial de inteligencia insta al cuerpo cada vez más «atrasador», infantilizador, del *sapiens* a preocuparse de su envoltura cultural; no sólo de la actual, sino también de la futura. Precisamente porque los aventurados cuerpos humanos fueron capaces de mantener en el presente, gracias a la técnica de la incubadora grupal, tan eficaz y estable por tiempo prolongado, rasgos de su pasado fetal y prematuro, tuvieron que aprender a proteger de manera cada vez más explícita sus incubadoras (con otra terminología, sus «leyes»). El bienestar obliga a la previsión, y la previsión estabiliza el bienestar. Lo que Heidegger llama la cura es la necesidad de asegurar las condiciones de ese bienestar. La retroalimentación se hace necesaria porque la improbabilidad de la situación de abundancia engendra un sentido de la amenaza, y posible porque el animal refinado que fue el «futuro hombre», con su cerebro de superior capacidad, sus cualidades innatas de lanzador y su mano cuasi universal, disponía de los medios de defensa de su comodidad. Frutos del proceso de refinamiento, estas dotes evolutivamente adquiridas sirvieron para ulteriores refinamientos. El futuro no fue primariamente otra cosa que la dimensión en la que la improbabilidad de un estado biológicamente casi imposible debía ser reducida mediante la astucia de la técnica. En este sentido son los hombres *a priori* conservadores del lujo.

Sólo porque el hombre está condenado a proveerse de lujos, puede entenderse el Ser como tiempo. Heidegger se aproximó mucho a esta idea con su teoría de la cura expuesta en *El ser y el tiempo,* pero debido a que sus intereses tenían un carácter antiantropológico no consiguió aclarar

---

[42] Esto lo expresó Heidegger de manera abstracta al hacer depender del origen la dimensión del futuro sin nivelar la diferencia entre futuro y origen. Ocasionalmente se ha llamado al planteamiento de Heidegger, con el fin de acusarle de arcaísmo o de anacronismo, «temporalización de la filosofía del origen», sin reparar en que la llamada filosofía del origen se basa ya en el descubrimiento de la temporalidad de la esencia, es decir, en el reconocimiento de la diferencia entre lo originado y el origen.

que todo cuidado es primariamente cuidado del recinto (por eso separaría más tarde las grandes y opacas instituciones de la civilización técnica, que constituyen el armazón *[Ge-Stell]*, de la sencilla forma del recinto *[Ge-Häuse]*, y lamentaría su existencia como un exceso fatal). El cuidado del recinto y el cuidado de sí eran al principio indistinguibles. Como los cuerpos de los homínidos se convirtieron en cuerpos de lujo –y todo lujo comienza con la licencia para ser inmaduro y conservar y disfrutar el pasado infantil–, los hombres debieron cuidar de «sí mismos», y aún más cuidar su criadero de cultura, su invernadero de técnica, arte y costumbres. Tuvieron que ser animales cuidadores, es decir, seres vivientes previsores que cada día piensan en el siguiente, en el mañana, porque (gracias a la posibilidad del retardo que el criadero ofrece) ya viven más en el pasado y en el futuro que en el permanente presente del animal, que nunca más podrán ser, pero que siempre serán en otro plano. El deseo de una cómoda confianza y la obediencia al imperativo de la cura crean en el ser humano una división insuperable. El hombre es ontológicamente lujoso porque lo es fisiológicamente, y lo es fisiológicamente porque porque vive en un invernadero que *necesita* ser estabilizado ofensivamente. Estos invernaderos de grupos humanos se llamarán un día «culturas»; también podrían traducirse como sistemas de autoatención, siempre que el «auto» de esa atención no se entienda, a la manera foucaultiana, como el individuo que labora en la obra de arte de su vida, sino como la comunidad civilizadora compuesta de hombres, instrumentos, animales, espíritus y signos. Sólo un animal de vida lujosa, un feto adulto, que ausculta por las noches la estepa y observa asombrado las estrellas fugaces, se inquieta al punto sentir la necesidad de asegurarse de que podrá mantener ese lujo en el futuro. El tiempo del aseguramiento consciente del lujo y de los fracasos prolongados en tal empeño es la historia. La historia comienza mucho antes de lo que hasta ahora han creído sus narradores.

Para comenzar bien, todo pensamiento antropológico debe parecerse al dibujo de un desnudo: una meditación lógica e histórica ante el cuerpo desnudo de ambo sexos[43]. La fisiología humana muestra inequívocamente cómo en algunos puntos, esenciales para la *humanitas*, la situación prenatal pasó a la posnatal, fijándose en ella. Uno de los fenómenos más espectaculares que Bolk señala –y Gehlen sigue aquí a este autor hasta en la reproducción de los gráficos anatómicos– es el de los genitales femeninos, cuya situación subventral en las mujeres sólo se explica por la conservación de una posición como la que adoptan los fetos de las hembras de los primates. Son, por así decirlo, sorprendidos en esta po-

[43] Este dibujo cumple la exigencia de Bruno Latour de una «antropología simétrica» (es decir, mediadora entre los hombres y sus cosas), porque la «desnudez» se entiende aquí como efecto y concomitancia del revestimiento cultural del hombre con sus cosas; nada tiene que ver con la desnudez ideológica del *homo sociologicus* y la menesterosidad humana hipostasiada en las filosofías del diálogo y de la interacción.

sición por la prematuridad normalizada y no reciben ulteriores órdenes de maduración, de desplazarse hasta la ancestral posición subcaudal. De esta fijación del órgano sexual femenino en la posición delantera fetal depende la sexualidad *face-à-face* humana con su prolongación psíquica y simbólica. Ella hace del parto humano un literal echar delante, a diferencia de la dirección del parto en el resto de los mamíferos. Las formas de la cabeza, en especial la inconfundible facialidad humana, sólo pueden comprenderse si se medita el prodigio de todos los prodigios, éste bioestético: que del pasado uterino surge y se alza frente al mundo abierto un rostro delicado, sin mundo, una frontalidad que mira. En esta tabla fetal se dibujan experiencias; pero se grabe en ella lo que se grabe, lo que es ese rostro nunca podrá regresar completamente al hocico animal. Es el claro como rostro. Todo rostro es una formación que descarta el hocico. Además, la desaparición del pelo y la particular evolución de la piel humana sólo cobran sentido a la luz de la hipótesis de la neotenia, es decir, de las formas de retardo y las características fetales hechas permanentes. En la delgadez de la piel del *homo sapiens* se expresa su programa existencial en el lenguaje de los órganos: el claro como epidermis[44]. Los ojos y oídos humanos son órganos de efectuación del claro porque funcionan, por así decirlo, como instituciones biológicas que han tomado la dirección del convenir de mundo perceptible y organismo. Los órganos del claro atestiguan la transición de lo biológico a lo metabiológico. El ser-con-el-mundo de la inteligencia humana no debe pensarse, pues, como ser-fuera-de-sí o salir fuera en algún sentido espacial; el hombre no se comporta en el mundo como un turista estupefacto en un país extraño. El éxtasis humano debe concebirse más bien como algo propio del organismo humanizado que ha preformado en sí su ser-en-el-mundo y su poder-ser-con-las-cosas y que actualiza su éxtasis se-

---

[44] Es mérito de Desmond Morris el haber, si no resuelto, sí planteado el enigma evolutivo de la desnudez del *homo sapiens*; *cfr. Der nackte Affe [El mono desnudo]*, Múnich, 1968, pp. 57 ss. Entre los intentos de explicación existentes, también Morris asigna a la neotenia un papel preferente; sin embargo, este autor no disimula su fascinación por las teorías de los monos acuáticos (*cfr.* Elaine Morgan, *The Descent of Women*, Nueva York, 1972). En la mayoría de las explicaciones darwinistas de la pérdida del pelo en el *homo sapiens* son ostensibles los errores categoriales y las sobreinterpretaciones teleológicas en que todas incurren por atenerse a este esquema: si el fenómeno existe, hay que buscar la ventaja adaptativa que encierra. Pero aquí es preciso partir del rasgo básico que es la forma de vida del *sapiens* como ser-en-el-recinto y preguntarse por las consecuencias somáticas de ese rasgo. Entonces se evidencia que muchos fenómenos específicamente humanos no suponen ninguna *ventaja* adaptativa, sino que expresan la *tolerancia* del modo humano de vida a la variación; piénsese en características como los ojos claros y la asombrosa variedad de formas y tamaños nasales, para las que al decir de los biólogos «aún» no hay «ninguna explicación satisfactoria». El respaldo más impresionante de la hipótesis del carácter lujoso y selectivamente neutral de la mayoría de las variaciones lo proporciona la observación de que estas diferencias entre individuos, que la biología molecular puede describir, representan el 84 por ciento de la varianza antropológica, mientras que sólo el 16 por ciento de esta varianza es atribuible a diferencias raciales y étnicas determinadas o codeterminadas por la adaptación.

gún le proponen las circunstancias. Los cerebros humanos son los órganos generales del claro; en ellos se concentra la suma de posibilidades de apertura para lo que es no-cerebro. La capacidad de aprender de los cerebros sapientes no es solamente una prueba de la inteligencia organísmica, sino también, y en unidad con aquélla, una prueba, mediata siempre, de la realidad del mundo exterior. El desarrollo, dramáticamente enderezado al lujo, del éxodo de la «pobreza»[45] halló en la mano humana el medio más perfecto. Y la inclusión de sus semejantes en el concierto de los cerebros capacitó endógenamente a los ejemplares de *homo sapiens* para formar un mundo. En esto fue decisivo el hecho de que la mayor parte del desarrollo cerebral humano aconteciera en situación extrauterina: con la disposición a recibir ulteriores modelaciones, el estar el cerebro a la expectativa y abierto a la información no innata, situacional e «histórica» adquirió definitivamente la supremacía frente a lo innato y a la aportación propia. El cerebro del hombre retiene las continuidades generadoras de confianza de la que fue su primera inclusión en el mundo tanto como registra las cesuras, traumas y pérdidas de su mundo, generadoras de desconfianza. De ese modo se convirtió en taller donde se relaciona lo *a priori* y lo *a posteriori,* esto es, en condición orgánica de posibilidad de la experiencia[46]. Es el producto supremo de la situación en la incubadora, y al mismo tiempo el órgano del éxtasis, que apunta más allá de la existencia en la incubadora.

Para explicar partiendo de esta base de qué manera se formó el recinto como la «casa del ser» y cómo se acondicionó y climatizó, hay que subrayar que éste es ante todo una repetición de funciones del útero en lo público, común y «objetivo». El recinto es una incubadora abierta. Sólo con la utilización de medios técnicos elementales para lograr el distanciamiento del circunmundo pudo esa incubadora crearse y perdurar. Pero sólo los medios técnicos refinados, de tipo comunicativo y simbólico –medios en sentido estricto– son apropiados para ordenar y climatizar el espacio interior así creado. La incubadora es el espacio inteligente que el lenguaje y la atención vivifican. De esto se sigue que el lenguaje sólo es la segunda casa del ser: una casa dentro de esa dimensión promotora y

---

[45] El biólogo Christopher Wills habla en este contexto de una evasión del «mundo estúpido».

[46] Así se puede comprender por qué los espíritus modernos se dividen en los que se quedan con Kant y los que no lo hacen. La estrategia filosófica de Kant consistió en metafisizar el lenguaje: en su filosofía trascendental desarrolló las posibilidades extremas de una concepción del mundo desde el sujeto discursivo. Ser «sujeto» significa afirmar la primacía de lo apriórico (del progama) sobre lo aposteriórico (el texto): el circunmundo debe conformarse a las normas (las condiciones *a priori*) del sistema en el que es conocido. Ante esta línea se detienen por igual los viejos y los nuevos idealistas, los teóricos críticos y los pragmáticos del lenguaje. Los no-kantianos o teóricos del *hardware* toman nota del hecho de que también lo *a priori* (sistema, cerebro) es un mecanismo surgido (y seguramente modificable) en el mundo. «[...] el mundo material no constituye una parte del cerebro, sino que el cerebro constituye una parte del mundo material», Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis,* Hamburgo, 1991, p. 3 [trad. cast.: «Materia y memoria», *Obras escogidas,* Madrid, Aguilar, 1963].

demandadora de casas que aquí con distintas acentuaciones denominamos el buen armazón, el recinto, el invernadero, la incubadora, la antroposfera y, en ocasiones, simplemente la esfera.

A la vista de estas interconexiones se puede afirmar que toda técnica fue originalmente –y la mayor parte del tiempo inconscientemente– técnica del invernadero e *ipso facto* técnica genética indirecta. Desde la perspectiva de la teoría de la evolución, la praxis distanciadora del circunmundo de los homínidos, y aún más de los hombres incipientes, fue siempre una manipulación genética espontánea (técnica de autoencasamiento con el efecto secundario de la hominización). Su efecto primero consistió en la concesión de plasticidad evolutiva a los habitantes del extraño espacio, que se desvanece en la medida en que es abierto y ampliado mediante una habitación de carácter extático. Porque los hombres sólo se comportan como criaturas que habitan, son más inestables, veleidosos e infieles a su especie de lo que fue animal alguno antes de ellos. Pero no por eso son «insustanciales». Son sustancialmente refinados y sustancialmente capaces de defender su refinamiento con la intervención exterior. Por eso toman sobre sí programas innatos de estrés en las situaciones de desarrollo cultural. Sí, parece que las culturas habidas hasta ahora sólo fuesen rutinas de enlace entre el estrés extremo cooperativamente superado (que en los tiempos históricos se vivió como guerra) y la próxima cima del estrés que con seguridad retornará (la guerra que se espera)[47].

Cuando Merleau-Ponty dice: «El cuerpo no está en el espacio, lo habita»[48], quiere decir que ese habitar no puede ser un inerte llenar un volumen dado; es el habitar mismo el que crea el espacio, y luego se deja llevar por una deriva plástica hacia una «comodidad» progresiva. El habitar cría un ser acomodado en su habitación. De ello resulta una multitud de especializaciones biológicas regionales: desde los *labiae minorae* fabulosamente hipertrofiados de algunas mujeres khoisanes (macroninfia) hasta la inmunidad innata a la malaria en ciertas poblaciones de África occidental o la presencia o ausencia de ciertos enzimas digestivos en europeos y asiáticos orientales, por mencionar sólo algunas entre miles. El habitar original produce entre los habitantes efectos propios de la crianza al conducir los *gene flows* locales hacia formas fisiológicamente adecuadas al invernadero, aunque sólo posibles en el invernadero local. El hombre es, en consecuencia, desde el principio y en todas partes, un híbrido, o dicho en el lenguaje del siglo XIX: un decadente, el producto de una situación de domesticación inconsciente en una deriva en la que las características de la especie fluyen de manera dramática. El que esta en gran medida inadver-

---

[47] *Cfr.* Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Eine kulturgenetische Theorie*, Viena-Nueva York, 1996.

[48] Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlín, 1966, pp. 169 ss. [trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 2000].

tida tendencia fundamental acomodadora, progresiva y refinadora de la evolución humana quedase en muchas culturas del tiempo histórico ocultada por una máscara de endurecimientos secundarios, virtudes guerreras masculinas y hasta rudezas arbitrarias, ha entorpecido la vista de lo que sucede en el taller de la evolución. Nos hemos dejado impresionar demasiado por la violencia y sus precipitados interiores y exteriores. Es hora de que nos demos cuenta de que, en relación al hombre, nada tiene más éxito que la decadencia[49]. Hay que ver en la acomodación de los homínidos en sus espacios autoincubadores una paradójica preparación de la apertura al mundo de los hombres. El homínido tuvo que ser primero doméstico antes de poder ser extático. En esto, su habitar y su éxtasis significan lo mismo; la constitución esférica de su permanecer «en el mundo» lo hace capaz de existir consigo mismo «fuera». Con la acentuación del habitar nada queda dicho sobre una primacía del arraigo en el sentido del territorialismo: al contrario, sólo porque los hombres siempre han vivido en «casas» grupales (ambulantes o localmente improvisadas), pueden construir, ya en una fase relativamente temprana, empalizadas contra el viento y chozas, y en una fase posterior de su historia también casas fijas, y hasta establecerse por tiempo prolongado en tierras prometidas y alucinarse con derechos sobre algún suelo. El ser que les promete su tierra es un fenómeno posterior; el *nomos de la tierra,* el delirio más tardío. Es preciso liberar la capacidad de habitar de toda fijación en casas construidas y territorios ocupados-edificados para concebir con suficiente radicalidad la primacía del convivir creador de espacio de hombres con hombres antes de la construcción arquitectónica. Nadie ha expresado esto tan magníficamente como Heinrich Heine cuando llamó a la Biblia la «patria portátil» del judaísmo: una expresión que aclara que no es el territorio lo que hace

---

[49] En la tradición europea existe desde los tiempos de los espartanos y de los romanos una preocupación por la «amenaza de la decadencia» que parte de la observación de que, después de largos períodos de paz, las sociedades pierden la línea de la disposición permanente a la violencia y el combate, así como la voluntad de sacrificio de los individuos en beneficio de su propio grupo cultural. Estas preocupaciones ponen la «sana» lucha en el comienzo, y la decadencia, el negarse a luchar, en el final. Los modernos estados nacionales todavía conservan la ideología de Esparta y de Roma: la de la guerra como educadora y como programa contra el afeminamiento. La antropología histórica radical sitúa, en cambio, la «decadencia», es decir, el lujo psicosomático de los hombres, al principio, y los adiestramientos en la lucha propios de las culturas belicosas (que aún no han sido neutralizadas, pero cuya neutralización es inminente) mucho más tarde. Louis Bolk, *op. cit.,* p. 8: «Si intentase expresar el principio de mi concepción en una frase formulada de un modo terminante, diría que, en el aspecto corporal, el hombre es un feto de primate que ha alcanzado la madurez sexual». Esta tesis, tan chocante como plausible, ha quitado el suelo de los pies a todos los darwinismos políticos primitivos y biologías de la lucha. Hemos de tener en cuenta el hecho de que fueran los trabajos decisivos de Kollmann (neotenia), realizados ya en el siglo XIX, los que inspiraron los de Garstang (pedomorfosis), Bolk (fetalización) y Schindewolf (proterogénesis) en los años veinte del siglo XX, para tener la medida de la regresión teórica que se produjo en la biología, y que a partir de 1933 triunfaría en la ideología nacionalsocialista. Los resultados de esta regresión se pueden seguir hasta los actuales fantasmas de los escritos sobre los riesgos de la técnica genética.

posible la comunidad, sino que ya la comunidad hablante y cooperativa es en sí el lugar o la incubadora simbólica en la que las convivencias crean su manera específica de estar dentro de ella. El lugar-entre-nosotros es, así pues, más antiguo que la tierra en que vivimos. La conversación que somos es más fundamental que el suelo sobre el que estamos.

Naturalmente, a los futuros hombres no se les ocultaban ciertos efectos secundarios y riesgos específicos de su evolución hacia el lujo: se veían obligados a tratar con su acentuada susceptibilidad psíquica y emocional, su labilidad motivacional, los desasosiegos que les causaban su impulsividad desatada y la dinámica de su excitabilidad grupal, capaz de desencadenar una violencia paranoica, orgiástica y autodestructiva. Hubo así necesidad de convenciones destinadas a reducir los riesgos de la coexistencia de las criaturas en la incubadora. Sobre estos fenómenos ha llamado la atención particularmente Arnold Gehlen, ciertamente de manera muy tendenciosa, recurriendo a la poco clara idea de Herder del hombre como «ser defectuoso». De la evidencia de la constitución lábil y lujosa del *homo sapiens* extrajo la consecuencia unilateral de que éste necesita sentir continuamente la mano fuerte de instituciones represoras. Heiner Mühlmann corrige en su ensayo sobre la *Naturaleza de las culturas* este teorema autoritariamente estilizado de la defectuosidad y muestra que no son tanto las debilidades y defectos los que imprimen una dirección al *modus vivendi* humano cuanto, más bien, la necesidad de civilizar los programas de estrés heredados de la filogenia y refrenar sus derivaciones belicosas[50]. Esto echa por tierra el palabreo de ciertos filósofos alemanes sobre que la esencia del hombre es no tener ninguna esencia. Las culturas humanas gravitan en torno a la relación no poco esencial entre comodidad y necesidad de vencer el estrés.

Para terminar con la peligrosidad para sí mismos de los seres *sapiens*, derivada de su singular posición biológica, hicieron inventario de los procedimientos de automodelado sobre los que hoy discutimos bajo el concepto general de cultura, una expresión en la que los momentos normativos confluyen con la invitación a una comparación con otras posibilidades[51]. Entre las técnicas culturalmente eficaces para el modelado del hombre se cuentan instituciones simbólicas como las lenguas, las historias sobre la fundación de comunidades, las reglas del matrimonio, las lógicas del parentesco, las técnicas educativas, la normalización de roles según el sexo y la edad; y no en último lugar las preparaciones para la guerra, los calendarios y la división del trabajo, todas las ordenaciones, técnicas, rituales y usos con que los grupos humanos tuvieron «en sus manos» su modelado simbólico y disciplinario (con más razón podría decirse que en sus manos

---

[50] Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Viena-Nueva York, 1996.

[51] *Cfr.* Dirk Baecker, *Wozu Kultur?*, Berlín, 2000, pp. 46 ss.

estuvo el haber llegado a ser hombres y miembros de una cultura concreta). A estas ordenaciones y fuerzas formadoras se refiere, debidamente empleado, el término «antropotécnica». Las antropotécnicas primarias compensan y elaboran la plasticidad del hombre, surgida de la desdefinición del ser viviente «hombre» en la evolución del invernadero. Pueden llamarse así porque tienden al modelado directo del hombre imprimiéndole características civilizadoras; engloban lo que tradicional y modernamente se resume con expresiones como educación, instrucción, disciplina o formación. Pero se comprende que estos procedimientos nunca bastaran para producir hombres como tales: suponen un ser humano educable, pero no lo producen. A ellos hubieron de precederles las técnicas antropogénicas, más primitivas, que pusieron en marcha la autodomesticación. Sobre éstas conviene repetir que sólo de manera indirecta y completamente inconsciente produjeron el hombre al abrir el espacio en el que el *sapiens* pudo seguir la deriva genética hacia sus formas anatómica y neurológico-cerebralmente lujosas junto con sus extensiones simbólicas.

Si la moderna biotécnica llegase un día a efectuar intervenciones directas en el «texto» genético de los individuos, estas modificaciones serán igualmente de naturaleza antropotécnica, aunque en un sentido nuevo y más explícito. Las antropotécnicas secundarias permiten por vez primera juntar los medios duros y los blandos. (Son, como antaño, medios contundentes en la medida en que la técnica genética constituye una prolongación, en un ámbito sutil, de la técnica del cortar; pero también medios blandos por venir condicionados por las operaciones simbólicas de las ciencias y aparecer representados en discursos sociales.) Estas intervenciones sólo serían justificables si pudiera demostrarse que constituyen ajustes razonables y cuidadosos en la evolución de la incubadora hechos en interés de unas metas local y posiblemente también universalmente aceptables. Esto tendría por condición que la comunidad investigadora y las sociedades tuviesen en consideración las condiciones evolutivas y culturales del ser excepcional cuya información genética se proponen manipular en casos particulares. Especialmente importante es mantenerse lejos de las ideas exaltadas de optimización: lo que en los debates americanos sobre genética se denomina *enhancing the human* en relación con el potencial humano no es en realidad –suponiendo que algún día encontrase aplicación práctica– tanto una mejora de las características hereditarias del hombre cuanto más bien la renuncia activa a una parte del potencial de morbilidad que desde hace cien mil años transportan los fondos genéticos del hombre. Pero cualquiera que sea el resultado de las intervenciones en individuos, apenas tendría importancia frente a los hechos consumados del todo de la situación genética humana. Ésta viene, de un lado, marcada por la exclusión casi completa de la selección natural, y de otro, por la tendencia a la globalización de los genes, que a largo plazo traerá la nivelación de las diferencias históricas entre pueblos y razas. *In the long run* se crea-

rá una situación posracista, dominada por la evidencia de que la variación entre los individuos es en todos los casos mayor que entre las etnias[52].

La salida del *homo sapiens* a lo «abierto» no significa, pues, un hecho de naturaleza espacial en el sentido corriente. Atestigua también, más que el hallazgo neurofisiológico y antropológico, que los hombres son seres curiosos con una capacidad natural para la neofilia, la apetencia de estrés y la disposición a la expansión. Lo que acontece en el claro va más allá del sobresalir un ser viviente por una manera de ser biológicamente inerme, pero más acomodada y más experimental. El que los hombres se orienten a lo «abierto» apenas tendría alguna relevancia si por el lado de las cosas con las que existen no emergiese un mundo. Formar un mundo significa conjuntar las cosas con las que se coexiste en algo capaz de englobarlas. Desde este punto de vista tenía Heidegger razón cuando insistía en que en la constelación de hombre y Ser lo más importante es este último. El Ser es la instancia donadora de mundo, y el hombre es el receptor que, al recibir el ente, está atento al emisor, el cual, sin embargo, nunca puede presentarse como ente. En este cuadro de la situación está claro por qué es preciso centrarse en la distinción ontológica del hombre. El refinamiento afectivo y somático del ser humano incipiente lo capacitó para «tomar» nota de que, más allá del mero mundo perceptivo y del circunmundo, siempre cabía esperar del «mundo» más de lo que hasta entonces se había en él, y le había él, mostrado. Con esta experiencia, el hombre se tornará sensible a lo que Heidegger designará como diferencia ontológica. Por ella puede llamarse al hombre formador de mundo, si ser formador de mundo significa compendiar el texto del mundo y continuar escribiéndolo. Ello implica que un circunmundo puede elevarse a mundo sólo en la medida en que la entera circunstancia despliega su variedad inagotable y su variabilidad indescifrable ante los ojos del ser humano que sale al mundo. Mundo es la circunstancia en la que los hombres saben que siempre les «sale a su encuentro» algo que está más allá de lo que ven a su alrededor, de lo presente, de lo descubierto. En el claro se hace patente que no todo es patente. La revelación nunca es completa, y la sospecha de que hay algo que está velado, algo que no aparece, nunca cesará[53]. El mundo adquiere contornos como un compuesto de evidencia y ocultación. Nunca es sólo la

---

[52] Cavalli-Sforza es de la opinión de que, fuera de los fines médicos, la genética humana se empleará sobre todo para contener la variación no deseada: un motivo adicional para la detención de la evolución biológica del hombre. *Cfr.* Luigi Luca Cavalli-Sforza, *Gene, Völker und Sprachen. Die biologischen Grundlagen unserer Zivilisation*, Múnich-Viena, 1999, pp. 224 ss. [trad. cast.: *Genes, pueblos y lenguas*, Barcelona, Crítica, 2000].

[53] Esto lo ha mostrado Boris Groys en su estudio titulado *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien*, Múnich, 2000. Leyendo este trabajo puede entenderse que el fantasma epistemológico rector, la tranquilización del pensamiento en la evidencia, nunca fue cosa diferente del postulado de que lo velado, lo que nos intranquiliza, podrá un día coincidir plenamente con lo revelado, con lo que nos tranquiliza, postulado conectado con la suposición de que es imposible que un Dios al que todo le es siempre patente pueda ser un *genius malignus*.

suma de todos los cuerpos o todos los hechos («todo lo que es el caso»), sino el horizonte de los horizontes en los que lo patente se separa de lo oculto. Desde que existe la investigación organizada, se plantea la cuestión de si la redistribución de la totalidad de lo «existente» puede hacer salir lo velado a lo público hasta alcanzar la meta de la virtual desocultación total. La Ilustración descansa en la toma de partido por el desvelamiento total, mientras que el pensamiento del Ser recuerda que toda desocultación está ligada a una ocultación como su cara opuesta. Quien quiera seguir la recomendación de Heidegger habrá de adoptar respecto a lo aún velado, que acaso llegue a mostrársenos, o acaso permanezca para siempre apartado de nosotros, no más que una decidida actitud de serenidad. Una actitud que los hombres empíricos apenas alguna vez guardaron en su existencia histórica. Pues o bien se opusieron ofensivamente al *factum* del ocultamiento mediante la Ilustración, es decir, la técnica del desvelamiento, o bien se sometieron «religiosamente» a él, si no con hostilidad al saber, en todo caso con docilidad y sin serenidad. Pero «corresponder» de forma adecuada al Ser como diferencial de lo manifiesto y lo velado significa estar dispuesto a aceptar ulteriores revelaciones o descubrimientos –así como nuevos motivos para sospechar– y también posibles reocultamientos de lo actualmente manifiesto. Esto viene supuesto cuando en la vida cotidiana se habla de que el futuro dirá lo que haya de suceder o de que el tiempo dejará algo atrás. Piénsese en la diferencia entre lo que ha sido y sigue hoy siendo evidente y lo que más adelante llegará y será posteriormente aclarado, o lo que hoy ocupa el primer plano y un día pudiera quedar olvidado o arrinconado.

Los hombres siguen la corriente del tiempo en la medida en que están abiertos a nuevas realidades. Si este más de lo real sobrepasa peligrosamente la medida de lo soportable para la vida, los hombres intentan bloquear lo nuevo y anclarse en lo antiguo, fijo e inalterado. Sus instrumentos más importantes para defenderse de lo nuevo son, en primer lugar, la costumbre como forma cuasi natural del ritual, y luego el mito, siempre que se lo defina como el sistema evolutivamente más eficaz para atenuar la apertura al mundo, sistema que a la vez proporciona una norma a la apertura al mundo. Heidegger intuyó y analizó el carácter defensivo de la propia metafísica clásica griega. En efecto, la metafísica quería, como antes de ella el mito (con el que, a pesar de toda su repugnancia hacia él, está funcionalmente emparentada), reducir el riesgo de la apertura al mundo, pero con un nuevo medio: la reducción de las multiplicidades fluctuantes a la denominada esencia. Esta operación debía paralizar de una vez y para siempre el devenir en el ser. El sentido de pensar en conceptos esenciales y sustanciales era subordinar el movimiento a la quietud y domeñar el acontecer imprevisible de los procesos vitales e históricos mediante la repetición controlada por el arquetipo. Desde entonces los auténticos filósofos fueron los sofistas de lo eterno. Presionado por su intuición buscó Hei-

degger nuevos caminos para preparar una constelación más auténtica, que no viniese ya marcada de forma predominante por la actitud defensiva, entre el «pensar» y el «acontecer». Lo que designaba como el Ser no es sino lo que aún queda por venir, aún por desvelar, lo que aún puede decirse más allá de lo hasta ahora acontecido, desvelado, dicho. Corresponder a esto desvelado y a su resto no desvelado: eso es pensar de manera adecuada al Ser. En tal pensar, lo que ya es patente, clarifica. En tal sentido, pensar es sólo la clarificación del claro[54].

Para completar el esquema del proceso antropogónico queda aún por considerar el cuarto mecanismo, que denominamos transferencia[55]. Hemos interpretado con Alsberg, Bolk, Claessens y otros la hominización como efecto de una hiperinsulación. También los grupos hiperinsulados continúan estando bajo la presión del exterior; de ahí que, en interés de su refinamiento interno, establezcan un desnivel con el fuera y, en casos de emergencia, se vean sometidos a una fuerte tensión. Las irrupciones del circunmundo en las envolturas de grupos prehumanos-humanos pronto alcanzan un dramatismo fatal. Cuando en los grupos *sapiens* los cazadores son cazados; cuando las catástrofes naturales eliminan la protección de la insulación; cuando poderes exteriores con forma animal o humana penetran hasta el espacio de la madre y el hijo; cuando enemigos devastan los lugares de crianza y grupos enteros lastiman y raptan, entonces se crean circunstancias en las que los seres humanos pagan el precio más elevado por su refinamiento biológico y su éxtasis ontológico. Ellos sufren en demasía el hecho inevitable de que, en caso de ataques externos, su espacio interior, que generalmente se halla en situaciones estables, y su organización hipersensible a lo proporcionado acaben implosionando; ahora se ven, en los varios sentidos de la palabra, desnudos y a merced de las devastaciones del exterior. Ello hace que para ellos sea tanto más importante la posibilidad de recurrir, después de los colapsos, a un repertorio de recuerdos y rutinas que permitan una repetición, de alguna manera modificada, de estados anteriores de orden e integridad. Aquí empiezan a dibujarse el horizonte de una inmunología simbólica y la psicosemántica de la regeneración, sin las cuales sería impensable la existencia del *homo sapiens* en medio de las penalidades crónicas de su historia.

El recurso a los recuerdos de situaciones de épocas anteriores a las catástrofes es el punto de partida para el nacimiento de religiones reparado-

---

[54] «Ella [la filosofía] no progresa si se atiene a su esencia. Ella hace su entrada en el lugar para pensar siempre lo mismo. El progresar, esto es, el irse de ese lugar, es un error» (Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, cit., p. 26).

[55] Véase sobre este tema Peter Sloterdijk, *Sphären I, Blasen*, Fráncfort, 1998, pp. 11-14; el proyecto de las esferas ofrece la elaboración de un concepto de transferencia desde la cultura, los medios y la filosofía del espacio. *Cfr.* Marshall McLuhan: «Toda forma de transporte no sólo favorece, sino que transfiere y transforma al emisor, al receptor y al mensaje», en *Die magische Kanäle. Understanding Media*, Düsseldorf-Viena, 1968, p. 26.

ras, cuyo núcleo lo constituyen los rituales y los actos psíquicos con los que se transfieren las experiencias de la integridad del espacio a situaciones posteriores al infortunio. De ahí que sean tantos los sistemas religiosos que conocen el concepto y la praxis simbólica del renacimiento: con ella se puede escenificar del modo más convincente la reanudación de la vida lastimada en la integridad del aún no nacido. La demanda de operaciones regenerativas se inicia cuando hombres extraños suponen el máximo riesgo para el circunmundo de otros hombres, como sucede en el período imperial, político y culturalmente desarrollado de la historia, en el que el dominio del hombre sobre el hombre constituye para muchos individuos y pueblos una tortura crónica. Desde este punto de vista, la era de la historia de las naciones representa la situación permanente de emergencia; las religiones salvíficas son las leyes de emergencia ante los incesantes actos de violencia del hombre contra el hombre. Cuando hordas insuladas ya no pueden evitarse unas a otras, y tienen que acosarse y expoliarse mutuamente, o someterse una a otra en una coexistencia forzada, comienza la fase más señalada de la «historia del ser», que es la de las formaciones de pueblos y su transformación en imperios.

En estos procesos, ya enteramente humanos e históricos, el mecanismo de la transferencia se encarga de que cualidades del primer espacio sean trasladadas a situaciones externas y extremas. Siempre que situaciones nuevas y de emergencia requieren ser comprendidas y configuradas, los hombres recurren a rutinas de la situación anterior, relativamente íntegra, y las transportan al espacio extraño. No es causal que las lenguas románicas y germánicas hayan derivado sus términos para costumbre o hábito de la estancia en el *primarium,* es decir, del habitar: interpretan el acostumbrarse a lo nuevo como una transferencia de hábitos. En este hecho se encuentra la clave de lo que los hombres denominan, con un sentido suprabiológico, hacerse adulto. Esto implica siempre una cierta capacidad para amoldarse a lo no-propio; seguramente también una proporcionada renuncia a la transferencia, sin la cual nadie sería capaz de aceptar lo nuevo como nuevo[56]. Las relaciones adultas entre los sexos se caracterizan por que al menos uno de los cónyuges consiente en cambiar de residencia y renuncia parcialmente al privilegio de su inmadurez. En la dinámica de los afectos se impone la regla de que no se puede ni se debe hacer sino buscar a la madre o a la hermana y encontrar una mujer de otro lugar, o querer al padre o al hermano y recibir a un extraño. El deseo endogámico debe tomar caminos exogámicos. El psicoanálisis vienés dedujo todo un sistema de conceptos psicoanalíticos de la observación de

[56] Los biólogos han insistido en que, en el *homo sapiens,* acontece un drama, determinado tanto por disposiciones genéticas como por modelados tempranos, entre tendencias neófilas y neófobas. La mejor interpretación teórica de la inserción del hombre en las situaciones de un mundo dilatado y de creciente complejidad, así como de las técnicas de revinculación de lo abstracto a lo complejo, es la que ofrece Dieter Claessens en *Das Konkrete und das Abstrakte,* cit., pp. 145-306.

que las costumbres del corazón siempre se transfieren, aunque los sujetos casi nunca sepan cómo esto se produce. El psicoanálisis somete a sus clientes a la terapia de inducirles, en los casos en que es posible, la costumbre inhabitual de reconocer las costumbres miserógenas como tales y sustituirlas por otras mejores.

Cuando Heidegger llamó al lenguaje «casa del ser», preparó la concepción del lenguaje como órgano universal de la transferencia. Con él navegan los hombres en los espacios de semejanza. Lo importante de él no es sólo que los hombres se apropien del mundo cercano poniendo nombres fijos a cosas, personas y cualidades y envolviéndolas en historias, comparaciones y series. Lo decisivo es aquí que él «aproxima» lo extraño e inquietante hasta incluirlo en una esfera habitable, inteligible y revestida de empatía. El lenguaje hace vivible la exposición humana al mundo abierto traduciendo los éxtasis a enstasis. La «tendencia a la cercanía» se impone en el discurso humano sobre las primeras palabras; el lenguaje es siempre poesía de la cercanía[57]. Asimila lo desemejante a lo semejante, algo particularmente claro en la formación de metáforas. También podría decirse, a la inversa, que hace «salir» el enstasis en lo acostumbrado al éxtasis de lo no acostumbrado. Su tarea esencial consiste, como observa Heidegger, en encasar la totalidad de lo ente; o habría que decir: ¿consistía en eso?, pues no se puede ignorar que, en el mundo tecnificado (donde han tomado la delantera otras técnicas de acercamiento), esta tarea es cada vez más exigente con él. La escritura de textos va ahora por caminos exentos de transferencias y de metáforas. El lenguaje es –o era– el medio universal de amistamiento con el mundo en la medida en que es –o era– el agente de la transferencia de lo doméstico a lo no doméstico.

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* Hegel había alabado a los griegos por haber sido ellos quienes encasaron el mundo para nosotros los europeos, que los sucedimos: ellos interpretaron el cosmos como la bien acabada casa del ente. «[...] el espíritu comunitario de la patria nos une [...] Como que los griegos estuvieron consigo en su casa, la filosofía es justamente esto: estar consigo, en la casa de sí mismo –que el hombre esté en su casa, en su patria, consigo mismo en su espíritu»[58].

En el apóstol san Pablo se había ya anunciado una disposición básica antigriega cuando, en la Segunda Carta a los Corintios, éste definió el mundo como un lugar inhóspito y lúgubre para los hombres: «Es que sabemos que si nuestro albergue terrestre, esta tienda de campaña, se derrum-

---

[57] *Cfr.* Peter Sloterdijk, «Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendez auf Nähe. Heideggers Lehre vom existentialen Ort», en *Sphären I, Blasen,* Fráncfort, 1998, pp. 336 ss. Véase también en este tomo pp. 263-268. Notemos que la ambiciosa metaforología de Hans Blumenberg puede entenderse como una poco amistosa adopción de la idea fundamental sustentadora de la filosofía del lenguaje de Heidegger.

[58] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I,* Theorie Werkausgabe, Fráncfort, 1971, vol. 18, p. 175.

ba, tenemos un edificio que viene de Dios, un albergue eterno en el cielo no construido por hombres; y, de hecho, por eso suspiramos, por el anhelo de vestirnos encima la morada que viene del cielo»[59].

El grecófilo Heidegger toma el motivo hegeliano del mundo como casa, pero transpone de la tonalidad idealista-olímpica a la preolímpica-titánica al dejar claro que lo esencial no es el ser consigo o encasamiento del hombre (y menos aún el «espíritu») en el mundo. Él más bien se pregunta cómo el Ser, cuyo claro relampaguea a través del hombre, puede estar consigo. O, para decirlo en la jerga de la sociología alemana: ¿cómo puede lo inmenso formar una identidad racional?

El hombre operable. Presentación del concepto de homeotécnica

No es ni yerro ni mérito nuestro el que vivamos en una época en la que el apocalipsis del hombre es algo cotidiano. No necesitamos estar en medio de tormentas de acero, sometidos a tortura, en campos de exterminio o hallarnos cerca de tales excesos para saber cómo el espíritu de las situaciones extremas penetra con violencia en lo más interior del proceso de civilización. La supresión de los hábitos de aspecto humanista es el acontecimiento capital lógico del presente, un acontecimiento que no se puede eludir con una huida hacia la buena voluntad. Sus consecuencias son de un alcance mayor de lo que los defensores de lo existente sospechan: arruina todas las ilusiones de estar consigo mismo. No sólo desaloja el humanismo, sino que infiltra la relación entera, que Heidegger denominó «habitar», del hombre con el mundo. ¿Quién no ha notado que la «casa del Ser» desparece entre andamios? Pero nadie sabe qué aspecto tendrá después de la remodelación, pues ahora incluso sus cimientos, la *liaison* de cultura escrita y formación humana, están siendo reconfigurados. Una característica que desde la perspectiva de la historia del espíritu y de la técnica salta a la vista en la situación actual del mundo es precisamente la de que la cultura técnica lleva el lenguaje y la escritura a un nuevo estado que poco tiene en común con las interpretaciones tradicionales que de ellos han hecho la religión, la metafísica y el humanismo. La vieja «casa del Ser» aparece como algo en lo que apenas es aún posible una estancia en el sentido del habitar o del hacer próximo lo lejano. Es preciso pensar de un modo radicalmente nuevo la relación del recinto con el armazón, pero nunca como la relación del mundo de la vida con el sistema. Hablar y escribir en la era del código digital y de las alteraciones de la escritura genética no tiene ya el menor sentido de un encasamiento; los documentos escritos de la técnica se desarrollan al margen de la transferencia de confianza hacia el ámbito en que no se confía, y no activan

---

[59] 2 Corintios, 5, 1-2.

recuerdo alguno ni producen efectos de amistamiento con la exterioridad. Por el contrario, aumentan el radio de lo exterior y no asimilable. La provincia del lenguaje se contrae y el sector del texto claro se expande. Heidegger expuso en su *Carta sobre el humanismo* estas situaciones con dicción patriarcal, pero de forma objetivamente admisible, y llamó apatridad *[Heimatlosigkeit]* a la característica ontológica del *modus essendi* contemporáneo del hombre. «La apatridad se convierte en destino del mundo. Por ello es necesario pensar históricamente este destino, situarlo en la historia del Ser. [...] La técnica es en su esencia destino histórico en la historia del Ser. Como una figura de la verdad, la técnica se funda en la historia de la metafísica»[60].

Que entre verdad y destino hay una relación que apunta más allá del refugio metafísico en lo intemporal es desde Hegel una las grandes intuiciones del moderno pensamiento europeo. Éstas vienen prefiguradas en los esquemas de la teología cristiana de la historia. Hegel la resume cuando intenta mostrar al espíritu un camino que se corresponde con el modelo del curso del Sol de Oriente a Occidente. El espíritu temporalizado pareció haber entrado finalmente en Hegel en una segunda intemporalidad que debía presentarse después de su advenimiento en el atardecer occidental. La situación extrema del hegelianismo es la autocomprensión concluida del espíritu, y su símbolo geopolítico, el extremo Occidente. En él, el ser consigo mismo habría adquirido forma definitiva; el espíritu aún podría aspirar después a lo sumo a fusionarse algunas provincias inhabitables en las márgenes de la ecúmene. En lo esencial valdría ya la frase: todo habita, ¿y dónde, si no en el insoslayable *west-end* de la historia? Cuando al final de su novela *Las partículas elementales* Michel Houellebecq pone a su protagonista, el deprimido inventor de la inmortalidad biológica, a buscar en la punta de Europa, bajo una «luz cambiante y tenue», la muerte en el Atlántico irlandés, esto parece al pronto un comentario más o menos adecuado de Hegel. Después de que todo se ha alcanzado, uno puede sin pesar hundirse en el mar. En este atardecer del mundo, el «errar» encontraría su final.

Pero si Heidegger hubiera abrigado intenciones narrativas, un protagonista crepuscular se habría hecho construir su cabaña en los montes para desde allí ver cómo la historia prosigue. Para él era evidente que el errar continúa después de todo. No tiene lugar ningún completo volver a sí, ni del espíritu, ni del género humano, sino que todo más bien indica que la revelación y la variación del hombre que son fruto de su actuar his-

---

[60] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, cit., pp. 30, 31 y 33. Adorno observa en sus *Minima moralia*, que datan de la misma época: «Ya no es posible lo que se llama propiamente habitar. [...] La casa ha pasado [...]. Las destrucciones de las ciudades europeas, igual que los campos de concentración y de trabajo, continúan como meros ejecutores lo que hace tiempo decidió hacer con las casas el desarrollo inmanente de la técnica [...] es un principio moral no hacer de uno mismo su propia casa. [...] No cabe la vida justa en la vida falsa», Fráncfort, 1951, pp. 40-42 (nº 18).

tórico y de la técnica están a punto de entrar en una era de proezas aún mayores y fascinaciones aún más intensas. Hegel tenía derecho, a los ojos de Heidegger, a dar a la verdad una historia; pero no lo tenía a llevarla de Jonia a Jena, como tampoco a representarla como un proceso solar con una salida y una puesta. Según Heidegger, la historia de la verdad, pensada desde el estado de cosas del año 1946, no es como el camino del Sol, sino el arder de una mecha conceptual que se retuerce de Atenas a Hiroshima (y, como vemos, se continúa en los laboratorios de la actual técnica genética y –quién sabe hasta dónde– aún más allá). En este crecimiento del saber y el poder técnicos, el hombre se descubre a sí mismo como el huésped más inquietante que jamás se presentó a sus semejantes: como el hacedor de soles y el hacedor de vida. Él se empuja hacia una posición en la que debe dar respuesta a la pregunta de si lo que él puede hacer y hace es también realmente a sí mismo y si en este hacer está consigo[61].

A la vista de los adelantos técnicos no se puede negar que esta historia, en cuanto historia de los logros del saber que puede y del poder que sabe, debe también leerse como historia de la verdad y de su aparente dominio por los hombres. Al mismo tiempo es evidente que ya no puede ser una historia parcial de la verdad y de su siempre fragmentario apresamiento por hombres y organizaciones. Cuando sobre el desierto de Nuevo México cruzó el espacio el relámpago atómico, lo que aconteció no fue ningún volver-a-sí humano. Oppenheimer tuvo la desfachatez de llamar al primer ensayo nuclear *Trinity;* cuando Dolly da balidos, no está el espíritu consigo en su patria, y si sus creadores piensan en su hazaña, se la representan en forma de patentes.

Como ahora la historia no se dispone a cerrar el círculo, queda presa, junto con la sociedad movida por la tecnología, en una dinámica que Heidegger llama el «errar». El errar caracteriza a la forma histórica de moverse la existencia que no está «consigo» y se abre paso a través de lo no-propio, sea con el objetivo de volver finalmente a casa, sea en el modo del viaje interminable sin destino. Tanto en el errar dirigido como en el no dirigido, la dispersión y la apatridad preceden a la reunión y el regreso a la patria; los yerros son empíricamente la norma en la aprehensión de sí mismo. Sin embargo, mientras el errar sea presentado como una fatalidad epocal, será inevitable la pregunta de si también en él –que está inseparablemente unido a la metafísica clásica– no habrá de producirse, después de la mengua o la «descomposición» universalmente constatadas del pensamiento metafísico tradicional, una profunda transformación, que en cierto modo sería una retorsión. Los enormes incrementos del saber y del poder hacer en la humanidad moderna obligan a la reflexión, a considerar si el diagnóstico del errar puede valer para ella de la misma

[61] *Cfr.* Peter Sloterdijk, «*Aletheia* o la mecha de la verdad. Sobre el concepto de una historia del desocultamiento», en este volumen.

manera que para los tiempos anteriores al despliegue del potencial moderno. El que un pensador como Heidegger aún crea ver, después de dos milenios y medio de metafísica y técnica europeas, razones para interpretar el curso del mundo como un errar permanente dispuesto por el destino, es para sospechar que aquí posiblemente actúe una ilusión óptica hecha habitual o un error del pensamiento enraizado en la gramática filosófica de la Europa vieja, máxime a la vista del hecho de que, después de su intento fallido con la «revolución nacional» como giro hacia lo propio y auténtico, Heidegger no hizo ninguna sugerencia más sobre cómo habría que pensar rigurosamente un regreso de ese errar; su refugio en la poesía del Ser es, incluso para quien la considere de una manera simpatética, en el mejor de los casos una solución provisional[62].

La sospecha de que la teoría del errar, con o sin objetivo, resulta de una descripción falsa de la relación entre hombre y Ser, puede consolidarse. También Heidegger, por innegable que sea su importancia como destructor de la metafísica, estuvo en parte preso en una gramática que tiene por presupuesto una ontología simplemente insostenible y una lógica insuficiente. Debemos a Gotthard Günther la observación de que la metafísica clásica, que descansa en la combinación de una ontología monovalente (el ser es, el no ser no es) y una lógica bivalente, pide en muchos respectos una revisión. Con ella no se pueden articular adecuadamente ni las concepciones fundamentales, hoy vigentes, sobre la constitución de los objetos naturales, ni las relativas a la manera de ser de los hechos culturales. Perseverar en las divisiones conceptuales tradicionales lleva a la incapacidad absoluta para describir de modo ontológicamente adecuado «fenómenos culturales» como instrumentos, signos, obras de arte, leyes, costumbres, libros, máquinas y todos los demás artificios, pues en formaciones de este tipo, la división fundamental, propia de la cultura superior, de alma y cosa, espíritu y materia, sujeto y objeto, libertad y mecanismo resulta inoperante: todos los objetos culturales sin duda son, por su constitución, híbridos con un «componente» espiritual y otro material, y todo intento de decir lo que «propiamente» son en el marco de la lógica bivalente y la ontología monovalente termina irremisiblemente en reducciones estériles y restricciones destructivas. Si se aceptan platónicamente las ideas como lo verdaderamente existente, la materia sólo puede constituir una especie de no ser, y si se sustancializa la materia, las ideas quedan arrumbadas como no existentes y epifenomenales. Estos errores y restricciones no son, naturalmente, equivocaciones de personas: ellos muestran los límites de una gramática. En este sentido son como rutas erróneas para las épocas que las siguen. El «errar» no es, desde esta perspectiva, sino la huella en la historia universal del pro-

---

[62] Esta solución a medio camino aún espera ser de nuevo defendida –¿es ella posible?– con su camino entero recorrido. *Cfr.* Alain Badiou, «Le recours philosophique au poème», en *Conditions*, París, 1992, pp. 93-107.

grama platónico-aristotélico (dicho más en general, de la cultura superior) para dominar la totalidad de lo existente por medio de la bivalencia.

Con la obra de Hegel se creó por vez primera –como detalla sugestivamente Günther– un instrumental lógico que permite determinar el estatus de los artificios: en ellos ocupa su puesto el título ontológico «espíritu objetivo»; objetivo es aquí lo que no es ni subjetivo ni absoluto. Esta estupenda propuesta hubo de permanecer bloqueada –por haber estado orientada de forma predominante a la teoría del espíritu y de la cultura– durante el siglo XIX y la mayor parte del XX, hasta que, finalmente, la cibernética como teoría y praxis de las máquinas inteligentes y la biología moderna como estudio de unidades de sistema-circunmundo obligaron a una nueva descripción tanto de lo «artificial» como de lo «natural». Bajo la presión de los nuevos procedimientos, el concepto de «espíritu objetivo» se transforma en el principio de la información. Éste se introduce como tercer valor entre el polo de la reflexión y el polo de la cosa, entre el espíritu y la materia, entre las ideas y las cosas. Las máquinas inteligentes –como la totalidad de los artificios creados por la cultura– obligan en gran medida al pensar tradicional a reconocer el hecho de que el «espíritu», o la reflexión, o el pensamiento referido a estados objetivos están innegablemente incorporados en esos estados, y en ellos permanecen de manera que se los puede reencontrar y reelaborar. Las máquinas y los artificios sólo se pueden entender como negaciones realmente existentes de estados previos a la introducción de la *in-formatio* en los soportes. Son almacenes de la historia de su producción o memorias ligadas a cosas. Se los puede designar como reflexiones materializadas o hechas objetivas. En esto muestran cierto parentesco con las personas, que en la medida de su «formación» constituyen igualmente agencias y estados del «espíritu objetivo». Para pensar todo esto se necesita una ontología bivalente o polivalente en combinación con una lógica al menos trivalente, es decir, un instrumental con el que se pueda articular la idea de que hay negaciones afirmadas y afirmaciones negadas realmente existentes, o bien la nada existente y el ente nadificado. Esto es lo único que viene últimamente a decir el enunciado «hay información». De su posibilidad y su consolidación se trata en la gigantomaquia del pensamiento en el siglo que expira, en cuyo desenlace han intervenido con efectos apreciables autores como Günther, Adorno, Bloch, Deleuze, Derrida y Luhmann (y junto a ellos también Klaus Heinrich, Michel Serres, Bruno Latour, Heinz von Foerster y otros). Todos ellos trabajaron para conquistar el *tertium datur.*

Del enunciado «hay información» dependen otros como: «hay sistemas, hay memorias, hay culturas, hay inteligencia artificial»[63]. También el enunciado «hay genes» sólo puede entenderse como una excrecencia de la

[63] Por el lado crítico se corresponden con las tesis ontológicas de Nietzsche, Heidegger y Derrida: «el desierto crece»; «el armazón se extiende»; «la deconstrucción se produce».

nueva situación: muestra el salto del principio de la información a la esfera de la naturaleza. Estas ganancias de conceptos plenos de realidad hacen que el interés por las figuras teóricas tradicionales, como la relación sujeto-objeto, palidezca. La constelación de yo y mundo ha perdido su brillo, para no hablar de la polaridad, que se ha quedado chata, de individuo y sociedad. Lo decisivo es esto: con la idea de las memorias realmente existentes y de los sistemas que se autoorganizan, la distinción metafísica de naturaleza y cultura cae por su base porque ambas partes representan únicamente diferencias regionales de estados de información y su procesamiento. Hay que contar con que la aceptación de esta idea es especialmente difícil para los intelectuales que han vivido de contraponer cultura a naturaleza y ahora se encuentran de pronto en una situación reactiva.

Si se buscan motivaciones más profundas para este «errar» de la humanidad histórica, se descubre una de ellas en la circunstancia de que los actores de la era metafísica hicieron de la totalidad de lo ente una descripción manifiestamente inadecuada. Ellos dividieron, como hemos visto, lo ente en subjetivo y objetivo y pusieron lo anímico, lo que tiene un yo, lo humano, de un lado, y lo cósico, lo mecánico, lo no humano, de otro. La aplicación práctica de esta distinción es el dominio. Si alguna razón legítima cabe dar del dominio y la disposición sobre algo, es la de que, según este esquema, el alma pretende tener una supremacía indiscutible sobre lo no anímico, sobre lo cósico. En el curso de la ilustración técnica –ésta se produjo *de facto* con la construcción de máquinas o protética– se evidenció que esta clasificación es insostenible porque, como subraya Günther, atribuye al sujeto y al alma una multitud de propiedades y capacidades que en verdad tienen su sitio del lado del mecanismo. Al mismo tiempo niega a las cosas o materiales muchas propiedades que un examen más atento muestra que ellas innegablemente poseen. Si se corrigen en ambos lados estos errores tradicionales, el resultado es una percepción radicalmente nueva de los objetos culturales y naturales. Se empieza a comprender que, y cómo, la «materia informada» o el mecanismo superior pueden ejercer funciones parasubjetivas – hasta las apariencias de inteligencia planificadora, capacidad de dialogar, espontaneidad y flexibilidad. Y, a la inversa, se hace evidente que muchas manifestaciones de las instancias tradicionalmente concebidas de la subjetividad y el alma sólo son mecanismos sobreinterpretados.

No se dice mucho si se caracteriza la revisión de la falsa división metafísica de lo existente como la gigantomaquia contemporánea, en la que se intenta someter a una profunda reforma ciertas nociones instaladas en el ser humano. Incontables son quienes desconfían de ella por considerarla un desposeimiento del yo y la rechazan como una idea diabólica ligada a la tecnología. No se puede negar el carácter inquietante del proceso, pues sus resultados no dejan de impresionar. El observador con mentalidad humanista no puede sustraerse a su fascinación, pues todo lo que acontece en el frente de la técnica tiene consecuencias para la autoconcepción huma-

na. En el curso de la evolución tecnológica, la ciudadela de la subjetividad ha sido atacada no sólo por deconstrucciones simbólicas que, por lo demás, venían de muchas maneras anticipadas en las culturas regionales desarrolladas –piénsese en los sistemas místicos y del yoga, en la teología negativa y en la ironía romántica–, sino también por modificaciones materiales, como las alteraciones de los estados de la conciencia por medio de sustancias psicotrópicas (un procedimiento común desde hace milenios en las culturas que utilizan drogas, y desde hace decenios en la psiquiatría occidental); a esto hay que añadir la inducción, en un tiempo no lejano, de ideas y vivencias mediante sustancias nootrópicas.

La invasión más espectacular del mecanismo en el campo subjetivo, antes en apariencia autónomo, lo anuncian las tecnologías genéticas. Ellas ponen un vasto dominio de condiciones físicas del yo al alcance de las manipulaciones artificiales. Ello sucita la idea popular, más o menos fantástica, de que en un tiempo no lejano se podrían «hacer» seres humanos completos, una fantasía en la que compiten biologismos primitivos con humanismos y teologismos desamparados, sin que los valedores de tales opiniones puedan demostrar la más mínima comprensión de las condiciones evolutivas de la antropogénesis[64]. La causa de que la irrupción de la técnica en el campo imaginario del «sujeto» o de la «persona» inspire tantos temores debe buscarse en el hecho de que también del lado de lo que llamamos objeto, en la estructura básica material de lo viviente, como la que constituyen los genes, apenas se encuentra aún algo cósico en el sentido de la vieja ontología de la materia, sino una forma, reducida al mínimo material, de información informada e informadora; los genes no son, como dicen los bioinformáticos, sino «órdenes» para la síntesis de moléculas de proteínas. (Lo que éstos sean «en realidad» ya no se puede determinar con independencia del observador, pues sólo con la intervención del intérprete se decide si éste trata sólo con mecanismos causales bioquímicos o con informaciones ligadas a un soporte material.) Es claro que, en estos procesos, el sujeto personal tradicionalmente interpretado no encuentra ya nada de aquello a lo que antes estaba acostumbrado; ni el lado del yo tal como se representaba en las tradiciones morales, ni el lado de las cosas, tal como se conocía a través del trato con las mismas en el mundo de la vida y de su transformación científica. De ahí que al sujeto atado a la tradición le parezca hallarse confrontado con un caso alarmante de antihumanismo: tie-

[64] El primer caso (biologismo) se presenta cuando, por ejemplo, Jürgen Habermas piensa que hay que rebelarse contra lo que llama la «esclavitud de los genes»; el segundo caso (humanismo desamparado), cuando Ernst Tugendhat necesita decir que no existen «los genes de la moral» (idea que, por lo demás, no sólo es ingenua, sino también objetivamente falsa, porque es indudable que existen disposiciones comportamentales genéticamente determinadas, sin que haya que ignorar la diferencia entre disposiciones y normas); y ambos a la vez, cuando Robert Spaemann intenta defender, desde la óptica del personalismo católico, la «dignidad humana» contra la «antropotécnica» restringida a la técnica genética.

ne la impresión de que en la biotécnica actual se da la oposición más directa al programa humanista y olímpico de apropiación por parte del sujeto humano o la persona espiritual del mundo como patria suya e integrar su exterioridad en el yo. Mas ahora parece que el yo tenga más bien que sumirse sin resto en lo cósico y en la exterioridad y perderse allí.

Casi huelga decir que esta idea terrorífica sólo es una ilusión histérica y, como tal, un efecto secundario psíquico de la división fundamental bivalente de lo existente. El hombre no es una instancia que deba, o pueda, elegir entre estar enteramente consigo mismo y estar fuera de sí mismo. Entre la autoiluminación total y la completa perdición puede elegir tan poco como entre la unidad absoluta y la completa dispersión. El hombre es una posibilidad regional del claro y una energía local de unión. Es un centro de reunión de la verdad y el poder, pero no de todas las cosas: en esto radica el concepto posmetafísico del lógos y de la poesía, que acaso un día se entienda que fue la idea más importante de Heidegger; tal concepto permitió la transición a la doctrina deleuziana de las pluralidades. Y tal es lo que el pensador del «Ser» puso de relieve en su larga lucha de resistencia contra la ideología hegeliana del espíritu absoluto y sus copias humanistas. En la *Carta sobre el humanismo* se lee: «El pensar no supera la metafísica porque ascienda aún más sobre ella, la sobrepase y así de algún modo la suprima, sino cuando desciende a la cercanía de lo más cercano [...] El descenso conduce a la pobreza de la ec-sistencia del *homo humanus* [...] Pensar la verdad del Ser significa al mismo tiempo pensar la *humanitas* del *homo humanus*»[65].

El pasaje es notable no sólo porque permite vislumbrar lo que los denunciantes de Heidegger, que nunca se cansarán de censurar su supuesto «antihumanismo», sostienen, sino también porque muestra el punto de partida de la comprensión de la existencia humana como una noble debilidad y una fuerza poética local. El ser-ahí es una pasión por lo inmenso. La pobreza de la ec-sistencia no es la pobreza de mundo del animal, sino el simple estar a merced de lo desproporcionado. Encontramos aquí a un Heidegger que está más cerca del agustinismo y de Pascal que de Hegel y Husserl. Cabe, por lo demás, expresar también estas cuestiones en un lenguaje más cercano a Nietzsche: diríamos entonces que el hombre es un vector de fuerza, o también un saqueador, o una posibilidad de composición[66].

La histeria antitecnológica que se apodera de vastos sectores del mundo occidental es un producto de descomposición de la metafísica: se delata en el hecho de mantenerse en las falsas divisiones de lo existente para rebelarse contra procesos en los que ya se ha consumado la superación de esas divisiones. Es reaccionaria en el sentido esencial de la palabra porque

---

[65] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, cit., pp. 42 ss.

[66] Sobre la nueva definición de lo humano como compromiso histórico entre cibernética y personalismo, *cfr. infra* el artículo «La humillación por las máquinas».

expresa el resentimiento de la bivalencia dejada atrás contra la polivalencia no entendida. Esto es aplicable sobre todo a los hábitos de la crítica del poder, que todavía vienen inconscientemente motivados por concepciones metafísicas. Bajo el esquema de la vieja metafísica se refleja la división de lo existente en sujeto y objeto como el desnivel entre amo y siervo, así como entre trabajador y material. Dentro de esta disposición, la crítica del poder sólo puede articularse como resistencia del lado del objeto-siervo-material contra el lado del sujeto-amo-trabajador. Pero desde que en el enunciado «hay información», alias «hay sistemas», tiene plena validez, esta oposición pierde su sentido y evoluciona más y más hacia un espacio generador de pseudoconflictos. La histeria es de hecho la búsqueda de un amo contra el que poder rebelarse. No hay que excluir que el «efecto amo» esté desde hace tiempo en trance de disolución y perviva predominantemente como el postulado del siervo fijado en la rebelión; como izquierda historiada y como humanismo de museo. En cambio, tendría que volver a mostrarse como un principio vivo a la izquierda a través de la disidencia creadora, igual que el pensar acerca del *homo humanus* afirmarse en oposición poética a los reflejos metafísicos y tecnocráticos de la humanolatría.

Pensar el *homo humanus* significa, como hemos dicho, mostrar abiertamente el plano en el que rige la ecuación de ser humano y claro. Pero el claro no puede pensarse, como ahora sabemos, sin su origen tecnógeno. El hombre no está en el claro con las manos vacías, cual pastor vigilante y sin recursos junto al rebaño, como sugieren las metáforas pastoriles de Heidegger. Dispone de las piedras y de las sucesoras de las piedras, de herramientas y de armas. Lo que llegue a ser depende de lo que tenga a mano. La *humanitas* depende del estado de la técnica. Cuanto más poderosas se vuelven las técnicas, tantos más instrumentos con empuñaduras dejan los hombres caer y los sustituyen por instrumentos con botones. En la era de la segunda ingeniería, el «actuar» con las máquinas se reduce a operaciones con las yemas de los dedos[67], un proceso que modifica la idea de la *vita activa*. Pero, sea la era del agarrar o la era del presionar la que observemos, la incubadora del hombre o de la humanidad es producida por las técnicas de medios contundentes y climatizada por las técnicas de medios blandos. *Nous sommes sur un plan où il y a principalement la technique.* Si «hay» el hombre, es sólo porque una técnica lo produjo a partir de la prehumanidad. Ella es lo que propiamente hace que haya el hombre, o el *plan* en el que el enunciado «hay hombres» puede ser verdadero. De ahí que no les suceda a los hombres nada extraño si se someten a ulteriores innovaciones y manipulaciones. No hacen nada perverso o contrario a su «naturaleza» si se transforman autotécnicamente. Sin embargo, estas intervenciones y ayudas acontecerían en un plano tan elevado de inteleccion

[67] Este motivo lo ha sometido a discusión principalmente Vilém Flusser.

de la «naturaleza» biológica y cultural del hombre, que obrarían, junto con el potencial evolutivo, como coproducciones auténticas y atrayentes.

Karl Rahner ha expresado esta idea en un lenguaje cristiano subrayando que «el hombre de la actual autopraxis» hace uso de una libertad de «automanipulación categorial» que nació de la liberación cristiana de la sugestión numinosa de la naturaleza. Asegura el jesuita Rahner que el deber y la voluntad de configurarse de manera automanipulativa son parte del *ethos* del hombre emancipado: «Ha de querer ser el hombre operable aun cuando la medida y la manera recta de esta automanipulación permanezcan en la oscuridad [...] Pero es la verdad: el futuro de la automanipulación del hombre ya ha comenzado»[68].

Se puede expresar la misma idea con la dicción de una antropología histórica radicalizada interpretando la situación humana por su procedencia de una evolución autoplástica del lujo. Por esta evolución sigue siendo la plasticidad una realidad fundamental y una tarea ineludible. Sin embargo, hay que cuidarse de concebir las operaciones antropoplásticas últimamente factibles, desde los actuales transplantes de órganos hasta una futura terapia génica, desde la óptica de las divisiones falsas –como si todavía un amo subjetivo quisiera esclavizar una materia objetivada– o, peor aún, viéndose a sí mismo transformado en un superamo que tiranizara una materia aún más profundamente sometida. El esquema del sujeto como amo que ejerce su poder sobre una materia servicial poseía una plausibilidad que no se podía negar en la era de la metafísica clásica y de sus simples políticos y técnicos bivalentes. Para esta era había sido tendencialmente cierto que cuando el amo subjetivista empleaba instrumentos, esclavizaba los objetos y raras veces, o nunca, era justo con su particular naturaleza, muy especialmente cuando esos «instrumentos» eran hombres que habrían podido manifestar su derecho a la subjetividad o a la libertad de amo. De aquí resultaba una imagen de la técnica que se podía percibir en los simples instrumentos, las máquinas clásicas y las relaciones tradicionales de dominio entre alma y materiales: este complejo viene determinado por los medios alotécnicos que sirven para efectuar incisiones violentas y contranaturales en los objetos que se tercien y emplear materias para fines a ellas indiferentes o extraños. En el concepto recibido de las materias está escrito que ellas sufren usos heterónomos sólo por su idoneidad para los menesteres desagradables y mínimos. La técnica más antigua lleva el mundo de las cosas a un estado de esclavitud ontológica: sin duda la inteligencia siempre se rebeló contra esto cuando fue lo suficientemente perceptiva como para tomar partido por el ser diferente de las cosas usadas y alteradas sólo exteriormente; pero ape-

---

[68] Karl Rahner, «Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen», en *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie, Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Friburgo-Múnich, 1966, p. 53. Agradezco a Rafael Capurro que me haya dado a conocer este texto.

nas podía cambiarse algo de la supremacía del amo. Pero cuando se articuló una oposición a la coacción del idealismo, habló el lenguaje de un «materialismo» emancipatorio preteóricamente expresado en las esferas del antiguo taller artesanal como recordatorio de que la sabiduría de los maestros consiste en no forzar las cosas. Entre los maestros del pensamiento fue acaso Spinoza quien con mayor lucidez señaló que el enlace del poder actual con el potencial de las cosas debe operarse sin delirios de poder ni despotismo artificial: «Si, por ejemplo, digo que con esta mesa puedo hacer lo que quiera, sin duda no estoy diciendo que tenga derecho a hacer de la mesa una cosa que coma hierba»[69].

En el nivel del enunciado «hay información», la imagen tradicional de la técnica va perdiendo su plausibilidad como heteronomía y esclavización de materias y personas. Seremos testigos de que con las tecnologías inteligentes nacerá una forma no tiránica de operatividad para la que proponemos la denominación de homeotécnica. Por su naturaleza, ésta no puede querer sino lo que las «cosas mismas» son o pueden llegar a ser por sí mismas. En el pensamiento complejo, las «materias» son concebidas desde su sentido propio e incluidas en operaciones en virtud de su máxima idoneidad; de ese modo dejan de ser lo que tradicionalmente solía llamarse «materia prima». Materias primas sólo las hay donde sujetos tiránicos en el sentido tradicional, o, diríamos mejor, sujetos primarios, les aplican las técnicas primarias correspondientes. La homeotécnica, en cambio, como atiende a la información realmente existente, avanza únicamente por el camino de la no violentación de lo existente; ella utiliza inteligentemente la inteligencia y crea nuevos estados de la inteligencia; ella sólo como no-ignorancia de la información materializada puede tener éxito. Incluso donde empieza presentándose tan egoísta y regional como la técnica convencional, debe recurrir a estrategias co-inteligentes, co-informativas. Su carácter es más de cooperación que de dominio, incluso en relaciones asimétricas.

Algunos científicos descollantes de hoy en día manifiestan ideas afines con la metáfora del «diálogo con la naturaleza». Esta expresión sólo tiene sentido si se supone que debe desligarse de la idea estándar de la guerra con la naturaleza. Por el lado de las ciencias humanas, Foucault ha dejado establecido que, en cuanto portador de un saber, el hombre nunca escapa a la necesidad y a la oportunidad de ser poderoso; de esta manera deshace el nudo metafísica e ilusoriamente creado de la crítica del poder. Aquí germina una manera de pensar que viene anticipada en las modernas filosofías del arte, particularmente en la de Adorno, si bien todavía bajo expresiones desorientadoras, como «primado del objeto». Ahora espera a que la filosofía de la técnica, y sobre todo la teoría de la sociedad y sus popularizaciones, la imiten. Desarrollar técnicas significará en el futuro leer las partituras de las inteligencias encarnadas y promo-

[69] Baruch Spinoza, *Tractatus politicus*, IV, 4.

ver la ejecución de sus «propias piezas». Las situaciones extremas de la homeotécnica son casos límite de la co-inteligencia.

La técnica, enseñó Heidegger, es una forma de desocultación. Saca a la luz resultados que por sí solos no se revelarían ni en la época a que corresponderían. Por eso cabría también decir de ella que es como una aceleración de posibilidades de éxito. La historia determina el tiempo en que los hombres progresivamente trabajan con anticipaciones y se colocan en situaciones en las que no pueden esperar que las cosas ocurran por sí solas. De ello resulta una correspondencia característica entre, por un lado, técnica de producción y empresa económica, y etnotécnica y guerra por otro. Para empresarios y generales es esencial buscar el resultado ventajoso en su rivalidad con competidores y enemigos. Están condenados a hacerse inteligentes antes que otros. Mas, por lo común, sólo se hacen más inteligentes en el grado correspondiente al estado actual del egoísmo ilustrado. No pueden evadirse de la relación entre sujeto primario y materia prima.

Mientras esto sea así, también la homeotécnica –la aceleración de la inteligencia *par excellence*– vendrá afectada por el problema del mal, aunque ahora ya no se presente tanto como voluntad de esclavización de cosas y hombres, sino como voluntad de perjudicar al otro en la competencia cognitiva[70]. No es una observación casual que la alotécnica clásica estuviera aliada con la forma de pensar de la sospecha y de la racionalidad criptológica; su sedimento psíquico es, lógicamente, la paranoia. Hasta el día no hay una técnica que no pueda estar sujeta a la sospecha de ser un medio en manos de un enemigo. Ahora, la emergencia de una cultura racional posparanoica está sin duda en la agenda de las civilizaciones tecnológica y comunicativamente más avanzadas, pero se verá retrasada por poderosas inercias de la era de la bivalencia y su hábito violentador en el trato con todo lo existente.

En agosto de 1945, los señores de la guerra estadounidenses hicieron una de las mayores aportaciones a la suposición de que la actitud recelosa será en el futuro la más realista cuando no dudaron en emplear el arma alotécnica extrema, la bomba atómica, directamente contra personas. Así dieron al recelo, característico de la situación moral de la modernidad, hacia la alianza de tecnología superior y subjetividad vulgar un argumento epocal. Hiroshima y Nagasaki hicieron que los hombres de todo el mundo tuviesen una razón más de peso para creer en la falta de escrúpulos de los tecnólogos como algo connatural a ellos; después de lo acontecido tienen por justificado desconfiar de eventuales Oppenheimer y Truman de la genética. Estos nombres propios resumen el hecho de que durante toda una edad del mundo los sujetos primarios y las alotécnicas se han ajusta-

---

[70] El estratega estadounidense Edward N. Luttwak considera que la evolución más peligrosa, y más probable, del siglo XXI será la que conduzca a una «carrera de armamentos geoeconómica» entre bloques-potencias económicos (Estados Unidos, Japón, Europa).

do como manos y empuñaduras[71]. El temor a esta constelación dicta los discursos que profetizan que los genes desempeñarán como materias primas de la *biotech century* el mismo papel que el carbón en la revolución industrial[72]. Tales discursos parten del supuesto de que las relaciones entre los hombres y entre hombres y cosas se configurarían para todos los tiempos conforme al modelo histórico del dominio bivalente o de la disposición subjetivo-primitiva de materiales alienados.

Conviene examinar si las actitudes medrosas, durante tanto tiempo alimentadas, son justificables y se compadecen con lo que traerá el futuro. La complejidad de las cosas mismas hace conjeturar que los hábitos alotécnicos no se extenderán al dominio homeotécnico. Las partituras genéticas no colaboran a la larga con los avasalladores, tan poco como los mercados abiertos se ajustan a las veleidades de los poderosos. Cabe incluso preguntarse si el pensamiento homeotécnico –que hasta ahora se ha anunciado tras términos como ecología y ciencia de la complejidad– no poseerá el potencial suficiente para dar desarrollo a una ética de las relaciones no hostiles y no dominadoras. Este pensamiento lleva virtualmente en sí esta tendencia, pues se enfoca menos a la cosificación de algo otro que al examen de las condiciones internas de algo que coexiste con él. Mientras que en el mundo alotécnico sujetos tiránicos mandan sobre materias primas, en el mundo homeotécnico apenas será posible que amos primarios ejerzan su poder sobre materias en sí delicadas. Los muy adensados contextos de un mundo de interconexiones ya no admiten *inputs* tiránicos; aquí sólo consigue extenderse lo que también beneficia a innumerables otros.

Si estos potenciales de civilización se generalizasen, la era homeotécnica se caracterizaría por que, en ella, los espacios del errar se reducirían, mientras que los de la liberación y los enlaces positivos aumentarían. Las biotécnicas y nootécnicas avanzadas atraen a un sujeto más refinado, cooperador, que no se toma a sí mismo demasiado en serio y se forma en el trato con textos complejos y contextos hipercomplejos. Aquí se forja la matriz de un humanismo después del humanismo. Lo tiránico debe tendencialmente cesar porque su primitividad se vuelve imposible. En un mundo de densas interconexiones, interinteligente, sólo tendrían alguna oportunidad aquellos amos y avasalladores que no se comportasen como tales más que momentáneamente, mientras que los cooperadores, promo-

---

[71] A estos nombres se suman otros como el de Jurij Ovtshinnikov, vicepresidente de la Academia Soviética de Ciencias, que convenció a Breznev de los beneficios de una producción en masa de armas biológicas. A diferencia de las armas nucleares, las biológicas nunca se han empleado en guerras contra hombres. Cabe considerar si esto no es indicativo de la utilidad marginal en descenso de la perversión alotécnica.

[72] Así Jeremy Rifkin en su libro del mismo título, en el que previene contra la tecnología genética a la vez que aboga por ella como si encerrara oportunidades para un «nuevo Renacimiento».

tores y enriquecedores encontrarían –al menos en sus contextos– conexiones más abundantes, adecuadas y sostenibles. Tras la supresión de la esclavitud en el siglo XIX, se insinúa para el XXI o el XXII una disolución general de todo resto de tiranía, aunque nadie creerá que esto suceda sin intensos conflictos; no hay que excluir que lo tiránico reaccionario vuelva a aliarse con el resentimiento de masas de perdedores en una nueva modalidad de fascismo. Los ingredientes para ello están presentes sobre todo en la cultura de masas estadounidense. Pero el fracaso de tales reacciones no es menos previsible que su aparición.

En un mundo en el que el adensamiento de contextos y la determinación de todas las relaciones por el saber no dejan de aumentar, los principios de la ontología platónica, a menudo escarnecidos por los espíritus críticos –todo ente es bueno, el mal es sólo una ausencia del bien–, se acreditarán con su significado desplazado. El cambio de significado se operará en lo referente a la transición de la naturaleza a la técnica. Donde Platón veía lo bueno natural, el pensamiento moderno verá lo bueno técnico (o, mejor dicho, lo bueno del procedimiento, o lo bueno institucional). Mientras que el concepto clásico de naturaleza reduce el ser bueno de lo real a arquetipos intemporales de lo perfecto, las obras artificiales del mundo moderno habrán de demostrar su bondad acreditándose en la praxis de varias generaciones. Aquí nada es bueno si no puede mejorar continuamente. Aquí, ser significa ser testado. El mal o lo malo obran de forma predominantemente autoeliminativa y autolimitativa; el bien tiene virtudes predominantemente autopropagadoras y autosostenidas.

Contra tal visión de las cosas habla la fuerza gravitatoria de las malas experiencias que los hombres han tenido consigo mismos; la herencia patógena de la bivalencia y de la paranoia estratégico-polemológica alarga su sombra lejos en el porvenir. Los hábitos y las coerciones, desarrollados durante toda una era, de la división violenta de relaciones complejas no se disuelven de la noche a la mañana; las culturas en las que la sospecha y el resentimiento tienen el poder, florecen regionalmente con intensidad. Los constructos egoístas de identidad contribuyen por su parte a bloquear los potenciales generosos que el pensamiento de la polivalencia, de la pluralidad y de la homeotécnica puede liberar. Mientras esto ocurra, lo superado será más capaz de conectar de lo que le correspondería. Por eso aspiran los sujetos primarios a seguir disponiendo de materias primas, aunque unos y otras sólo pueda haberlos en posiciones reaccionarias. La reacción sigue siendo una potencia mundial. ¿Hace falta insistir más en que es la inteligencia creadora la que ha de contradecir a la reacción?

Con tales premisas no es casual que frecuentemente se describa el curso actual del mundo en relación con el genoma y su explotación económica como una guerra cognitiva. En el peor y más convencional de los casos no se trataría, una vez más, de otra cosa que del poder que hombres primarios ejercen sobre materiales primarios; es decir, de un errar arras-

trado y de un aferrarse a la falsa división de lo existente. Hay que esperar que este hábito se vea refutado ya a medio plazo por efecto de sus fracasos y su cada vez mayor incompatibilidad social. Como en todas las guerras, el uso estratégico, egoísta y brutal de la inteligencia agrava el encubrimiento, la parcialización y la desdemocratización del saber. Ello da al hábito receloso nuevos impulsos. Sin embargo, sobre la base del recelo y el encubrimiento, los contextos hiperdensos, como los que representan las culturas tecnológicamente avanzadas, no son capaces de un funcionamiento continuado. La sociedad del futuro está condenada a confiar. Para la era de la metafísica clásica era tendencialmente verdadera la frase de Pascal de que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre. Nada era en esta época tan intenso como el sentimiento de que el hombre aún no es lo que puede llegar a ser; la escala de su sublimación estaba abierta hacia arriba. El período actual ofrece más bien un cuadro en el que el hombre deprecia sin fin al hombre, y ello con una apariencia de legitimidad mientras otros depreciadores lo obliguen a competir con ellos en rudeza. Sólo una minoría es consciente de que con la técnica posclásica –como con las artes auténticas– ya se ha iniciado una competencia mejor.

Cuando capitales e imperios recurren a la información, el curso del mundo se transforma progresivamente en una especie de ordalía de las inteligencias antagonistas para juzgarse a sí mismas. No es la primera vez que el hombre afronta el carácter decisorio de su uso de la inteligencia. Un texto clave de la era bivalente dice: «Hoy cito como testigos contra vosotros al cielo y a la tierra, te pongo delante vida y muerte, bendición y maldición. Elige la vida, y viviréis tú y tu descendencia»[73].

¿Cómo podemos repetir la elección de la vida en una época en que la antítesis de vida y muerte ha sido «deconstruida»? ¿Cómo habría que pensar una bendición que se escapa de la contraposición demasiado simple entre maldición y bendición? ¿Cómo habría que formular una nueva alianza en la complejidad? ¿Sería una alianza con un polo trascendente? ¿Un pacto entre hombres que han comprendido que, en todo lo que les concierne, percepción y ceguera están trabadas? En preguntas como éstas habla el conocimiento de que el pensamiento moderno no alumbrará ninguna ética mientras su lógica y su ontología permanezcan sin aclarar.

---

[73] Deuteronomio, 30, 19.

IV

¿QUÉ ES SOLIDARIDAD CON LA METAFÍSICA EN EL MOMENTO DE SU DERRUMBE?

(Nota sobre teoría crítica y teoría hiperbólica)

Nous vivons sous le règne
de l'hyperbole.
F. Bruno

REDENCIÓN INFORMAL

Como aprendimos por Adorno, hay también un envejecer de la filosofía reciente. Sus obras más significativas pasan, después de la muerte de los autores, por un estado intermedio en el que no son ni actuales ni canónicas, sino que sufren una desintegración fantasmal. Los motivos que una vez se unieron bajo un nombre propio, se desprenden de su portador, se descombinan y pasan a un estadio en que se asemejan al compost. Las radicalizaciones arbitrarias de temas particulares son aquí tan típicas como las recombinaciones de los elementos disgregados con los acentos cambiados; otros motivos se hunden en un pasado irrecuperable. Sólo en la descomposición –tal parece– sale a la luz la verdad sobre la construcción de una síntesis filosófica. Este análisis por desintegración acontece también cuando un texto filosófico, como el adorniano, trata de escapar a este destino mediante confesiones antisistemáticas. La descomposición no espera sólo a los sistemas en sentido propio, sino también al pensamiento informal que refleja su plasticidad presentándose no como sistema sino como *écriture.*

Sistemas y *écritures* son esfuerzos sintéticos por dilucidar una complejidad actual. Mas para las síntesis simbólicas vale lo que para las conciencias en general: no se debe caer dos veces en la misma confusión. Los tratamientos del caos por los predecesores son, para toda conciencia posterior, tendencialmente potenciaciones de lo confuso hallado, y mi nuevo

tratamiento debe responder a cada resultado anterior como si fuese parte del problema y no de la solución. En la historia de las ideas, a quien llega más tarde le irrita la creciente falta de claridad.

Esto tiene consecuencias para la posibilidad de ser discípulo. Sin duda puedo como adepto a una escuela ponerme durante un tiempo bajo el amparo de un pensamiento magistral y hallar orden en los que pensaron antes que yo; pero cuando el discipulado termina, el intelecto aislado difícilmente se libra de confrontarse con el caos acrecentado por el sistema del maestro. Con todo, un yo lo bastante inquieto nunca permanece demasiado tiempo en un sistema que le proporciona refugio. En sus propias situaciones reconoce que los sistemas y los textos sólo son posibles como hogares que son de otros. Sólo esos otros pueden residir en sus intentos de tranquilizarse a sí mismos, mientras que mi inquietud me condena a la imposibilidad de tener un sistema. Esta inquietud crece conforme avanza la historia de las ideas, mientras que la cuota de los que se instalan en el corazón de la inquietud desciende. La de espíritu libre es sólo otra denominación para la afirmación de esta inquietud que me hace despreciar mis propias necesidades de identidad.

Debemos partir de que no puede haber dos intelectos filosóficos, dos inquietudes que estén en el mismo punto generador de una sistematización o de una invención intelectual. En esto reside una explicación formal de que en tiempos recientes incluso grandes esfuerzos sintéticos están condenados a la desintegración ya a medio plazo. En la conciencia del creador de un sistema podrá relacionarse de un modo concluyente lo que para el discípulo, y aún más para el receptor libre, sólo son sintagmas más o menos sueltos. Con razón observó Nietzsche que la función más importante de un sistema filosófico consiste en convencer a su propio autor. Se puede probar el acierto de esta observación preguntando a los autores considerados cuándo y con qué frecuencia repiten sus principios fundamentales. Lo que se presenta como sistema siempre es también una autohipnosis. Las comunidades de plausibilidad se disuelven irremisiblemente en la deriva hacia el cambio de mentalidad, aunque el protector clima académico postergue artificialmente su fecha de caducidad. Sólo aquellas síntesis que dan lugar a una multitud de desviaciones y descomposiciones son culturalmente influyentes. Así fue después de Hegel, así después de Husserl y así sucede también, de manera ostensible, después de Heidegger, cuyas arquitecturas a tantas erosiones han desafiado como partes de un sistema doctrinal de máxima altitud. ¿Qué ocurre en este respecto con la obra de Adorno y el legado de la vieja Escuela de Fráncfort?

De entrada hay esperar que aquí las cosas sigan otro curso. La disolución de la síntesis de Adorno no se produce por la contradicción de los epígonos, sino por una especie de pérdida de fuelle histórica. Son las circunstancias intelectuales otras las que restan a esta obra cada vez más plausibilidad. Si el hegelo-nietzscheanismo de Adorno era, ya en su pro-

pia época, una construcción caprichosa y muy inverosímil, un cuarto de siglo después de su muerte parece de todo punto irrepetible. Esto nada quita a la obra de su brillantez, pero la idea de que, partiendo de semejante impulso, pudiera crear una escuela sostenible, se muestra cada vez más claramente como un espejismo. Entre los componentes de la antaño tan sugestiva síntesis de estética radical, mesianismo y sociología, el motivo teológico tuvo un significado especial, si bien no fácilmente definible. Lo que en la forma integral de los textos adornianos era un tono acompañante, apenas más que una sorda implicación y una incomodidad controlada, en el arreglo póstumo de dichos textos llegó a constituir un tema por sí solo, aparte y como desnudo. Resulte o no escandaloso, ahora se puede, se debe decir que la primera teoría crítica siempre fue también una criptoteología, una suerte de Haskalá o Ilustración judía combinada de manera tan efectiva como discreta con las formas de crítica y de protesta de los jóvenes hegelianos. La aplicación de esta idea hace que la *écriture* original se quiebre, y la polifonía se descomponga en sus voces individuales. La forma de escribir de Adorno, que aparentaba evitar la referencia a ideas fundamentales del mismo modo que la música moderna hacía con respecto a la tonalidad, se descompone entonces en distintos complejos, e inopinadamente nos vemos confrontados con una problemática cuyo verdadero sitio parece estar antes en la filosofía de la religión que en la sociología. Esto demuestra que en el origen de la primera teoría crítica hubo un salto del mesianismo a la epistemología. Era un estadio en las relaciones entre Jerusalén y Atenas en el que se escenificaba la penetración de la idea de la salvación en el problema del conocimiento. Bajo el término «crítica», el impulso mesiánico, que ya en el marxismo era una fuerza motriz latente, se propuso imponerse en la idea de la ciencia *toto genere,* tanto de la sociedad como de la naturaleza.

Admitimos que Adorno habría considerado una monstruosidad que terceros hablaran abiertamente del contenido teológico secreto de su pensamiento. Sin duda le habría parecido una indiscreción que alguien revelara cada uno de sus *theologumena* ocultos y los tematizara fuera de contexto. Y en su antisistema, tal indiscreción habría sido al mismo tiempo un delito contra el pensamiento; así lo habría visto él sobre todo, que como teórico del arte y escritor filosófico no reconocía la separación entre estilo y verdad. ¿No había intentado demostrar con cada línea de su obra que no sólo hay arte bello, sino también ciencia bella –haciendo oídos sordos a la recomendación disuasoria de Kant y siguiendo el ejemplo de Nietzsche? Sólo en momentos excepcionales ahogaba en su bella ciencia melancólica el horror al discurso teológico explícito, particularmente cuando había construido el espacio sonoro en el que podía escribir en una especie de *Rollenprosa**

* Forma literaria en la que el autor adopta el papel *(Rolle)* de una figura ficticia en cuya boca pone afirmaciones que él nunca haría. *[N. del T.]*

mesiánica. Esas formulaciones se dirigen a los oídos de un público que sintoniza con la estética de la formulación expuesta. El pasaje clásico se encuentra al comienzo del aforismo 153 de *Minima moralia*, cuyo título cuasi escatológico –*Para terminar*– delata su programa:

> El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás [...] se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastrocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica.

Por mucho que estas frases, con su orgullosa ausencia de deducciones, nos dejen sin habla, no son en toda relectura igual de poderosas. Llega un momento en que el *pathos* del desamparo ha agotado su efecto. Y entonces se lee el pasaje sin comillas ni paréntesis virtuales, mas también sin reticencias psicoanalíticas y, sobre todo, sin intención de desenmascarar nada. Un continuado rumor criptomesiánico resulta desde ese momento más molesto que un lenguaje que se toma la libertad, y se permite la debilidad, de hablar del inconveniente de un anhelo de redención si el motivo como tal, parezca deplorable o excesivo, ya no puede borrarse.

Apenas la primera teoría crítica libera en su descomposición un producto teológico hasta entonces combinado con la ciencia social y la estética, se ofrece a los interesados la oportunidad de dar cuenta de los componentes necesarios y suficientes de las teorías críticas. Hay motivos para sospechar que sólo un motivo teológico –o un equivalente suyo– puede hacer a una teoría «crítica» en el sentido de la vieja Escuela de Fráncfort, y si esto es así, no es tarea estéril hacer tales condiciones lo más explícitas posible.

Hay que convencerse de que lo mesiánico hace su entrada en la ciencia social bajo el nombre falsamente modesto de «crítica».

Si se intenta definir los rasgos de teoría positiva o tradicional tal como se le presentaban al pensador más importante de la Escuela de Fráncfort, salta a la vista del observador la afinidad entre las ideas básicas sobre la ciencia por un lado, y la crítica de la metafísica por otro, de Adorno y de Heidegger. De hecho, también Adorno conformó a su manera una teoría del armazón *[Ge-Stell]* –que en él se llama lo existente–, según la cual entre un sujeto que todo lo calcula, egoístamente endurecido, y un mundo de objetos hecho a su medida, se generan fijaciones y deformaciones recíprocas. En el *Ge-Stell* de Adorno, las teorías tradicionales, aliadas con los métodos de producción en serie del capital máximamente desarrollado y las coerciones para imitar a la industria cultural, disponen ya las cosas de tal manera que puedan ser tomadas como objetos de conocimiento

y se presten a una identificación dominante. La subordinación del individuo a la fijación niveladora de sistemas rígidamente instaurados sería una característica permanente de la teoría positiva. Cuyo modelo es la economía financiera, que con sus medios de pago invariables representa en el lenguaje nivelador del valor económico el universo de las cosas hechas para ser vendidas. Pero el precio expresa la verdadera naturaleza del objeto –su «sentido propio», su «valor de uso»– tan poco como el concepto lo no idéntico del individuo, su «singularidad».

Contra esto, la teoría que se presenta como crítica pretende invalidar las identificaciones existentes y rescatar a las cosas singulares de las garras de la razón registradora[1]. Ya en este rasgo manifiesta tal teoría su aspecto teológico: ella está para salvar a individuos, sean personas, cosas naturales o artefactos, de la fijación y la clasificación en ordenaciones lógicas forzosas. Ella figura como una empresa «micrológica» por cuanto tiene menos que ver con una visión general de lo múltiple en su conjunto que con la liberación de lo particular y pequeño de la subsunción forzosa: «Este pensamiento es solidario con la metafísica en el momento de su derrumbe». Adorno declara en la frase final de su *Dialéctica negativa* que teoría crítica es un nombre codificador del trabajo de redención del individuo de la prisión de los sistemas abstractos de representación y puesta a disposición. Por eso, el discurso del teórico que llama a las cosas por su verdadero nombre o las invoca por su verdadera anonimidad tiene una apenas disimulada misión redentora. Con esta pretensión avanza la crítica en el mundo deformado como el zaddik en la vida oscura. En ese discurso, y sólo en él, brilla, según pretende el autor, la estrella de la redención.

«Los más mínimos rasgos intramundanos tendrían relevancia para lo absoluto, pues la mirada micrológica rompe el caparazón de lo [...] aislado y desvalido y revienta su identidad»[2]. La inteligencia mesiánica se dirige allí donde las cosas y los hombres más desamparados se hallan, en el mercado; ella formula su protesta allí donde las ciencias parecen más seguras de sí, en su núcleo positivista conjurado con el poder de lo fáctico. Pero su obra liberadora sólo puede apreciarse en la medida en que –y entonces sólo de manera indirecta– el crítico se ha desprendido de la voluntad de poder. Sólo como no-amo o como amigo de las cosas está en condiciones de quebrar el «caparazón», de romper el «hechizo» de la

---

[1] Sobre la problemática del nombre de escuela nos han instruido recientemente Clemens Albrecht, Günther C. Behrmann y otros en *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Fráncfort-Nueva York, 1999. La invención de la etiqueta «teoría crítica» sería entonces un efecto de los medios de comunicación, que atrajeron la atención tras los disturbios estudiantiles del verano de 1967, en los que se invocaron, y se emplearon como señas, figuras del pensamiento de los años treinta; a partir de entonces, una teoría crítica se convertiría en la Teoría Crítica.

[2] Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Fráncfort, 1966, p. 398 [trad. cast.: *Dialéctica negativa. Obra completa 6*, Madrid, Akal, 2005].

identidad y dirigirse sin restricciones al individuo perdido y deformado. Su inteligencia tiene que haber conservado tanto la atención a lo singular e insustituible como la fe en que también lo estropeado, endurecido y deformado nunca podrá separarse completamente de una razón potencialmente bien constituida. En su noble sentimentalidad, el teórico crítico está convencido de que todos los seres son a su manera capaces de felicidad, quizá dignos incluso de ella, aunque generalmente, y a menudo para siempre, empiecen a buscar su salvación por caminos fatales. Esta fe es la justicia del justo. La soteriología lógica de Adorno quiere más que la salvación tradicional de los fenómenos. Va más allá de la llamada de Husserl a las cosas mismas. Hace ver que está dispuesta a ir al mismo infierno con tal de guiar hacia la luz a lo individual inefable. La micrología es el lema para la labor de un intelecto que no agota su libre movilidad y capacidad sensitiva en el disfrute de sí, sino que intenta seguir a los seres deformados en su complejidad infeliz hasta el punto en el que, en lo corrupto mismo, aparece la posibilidad de la incorrupción.

Si esto fuese todo lo que cabe hallar respecto a los rasgos soteriológicos de la primera teoría crítica, los adversarios de este pensamiento lo tendrían fácil. Podrían despacharlo con el diagnóstico de racionalización de un fantasma mesiánico tal como floreció entre los intelectuales alemanes judíos de principios del siglo XX en formas intelectual y biográficamente reproducidas con múltiples variantes, principalmente en aquellos autores en los que no fueron extrañas las interpretaciones paraclíticas y escatológicas de su misión personal. Pero, en este punto, Adorno también se lo pone a sus críticos más difícil de lo que ellos presumen. En verdad su discurso opera enteramente, incluso en los «pasajes» en los que se arriesga a emplear tonos mesiánicos, en el nivel de la segunda soteriología inaugurada por el ateísmo de los jóvenes hegelianos y por la filosofía de la cultura de Nietzsche. A diferencia de la primera doctrina de la redención, que parte de una asimetría metafísica objetiva entre el redentor y los redimidos, la segunda, decididamente moderna y psicológicamente preparada, hace la relación de la redención autorreferente. La redención deja de ser misión de un redentor y la lleva al orden del día, junto con la emancipación, para los interesados en la redención, de todas las situaciones en las que no sería suficiente menos que una salvación por un auxiliador trascendente. En esta segunda soteriología tienen su sitio los rasgos mesiánicos de la obra de Adorno. Como esta soteriología es autorreflexiva, es propio de la seriedad de su discurso de redención el que ésta tenga que significar una «redención *als ob*», el que aquél tenga que sentarla como si fuese posible[3].

---

[3] *Cfr.* Norbert Bolz, «Erlösung als ob. Über einige gnostische Motive der Kritischen Theorie», en Jacob Taubes (ed.), *Gnosis und Politik*, Múnich-Paderborn-Viena-Zúrich, 1984, pp. 264-289.

Del texto de la primera teoría crítica sobresale una escena originaria que se asemeja en aspectos importantes al mito gnóstico: la situación del individuo en las sociedades históricas de clases, sean antiguas o modernas, democrático-burguesas o totalitarias, se parece a la de un alma extramundana que se ha precipitado en la cárcel del mundo y allí vive tan fuera de sí, que no sabe decir quién y cómo es en realidad. Lo único cierto para ella es que el lugar en que se encuentra le resulta radicalmente extraño. Esta certeza es tan fuerte como la evidencia de que, en su exilio en el mundo, el alma se siente condenada a anhelar algo «que sería distinto». Pero mientras que la gnosis de la antigüedad tardía creía poder interpretar la caída en la infelicidad a través de una gran narración que respondía a la pregunta: «¿Quiénes éramos, qué fuimos, adónde fuimos arrojados, hacia dónde vamos, de qué nos hemos liberado, qué es nacimiento y qué renacimiento?»[4], así como desarrollar ascéticas del retorno a la euforia, la moderna paragnosis se contentaba con confirmar constantemente la lobreguez del escenario del mundo, en el que los aspectos de la felicidad perdida y esperada sólo pueden pintarse en negro. Ella pinta un cuadro de grandiosa austeridad, «gris como después del ocaso y del fin del mundo»[5], dominada por los arcontes modernos, los malignos administradores del mundo sin vida: la abstracción del intercambio, el despotismo, la frialdad burguesa.

La ontología crítica de Adorno describe la superficie del mundo como una trampa total. Durante largos trechos se lee su texto como una instrucción para interpretar el ser-en-el-mundo como una absurda prisión preventiva. En su pensamiento parece haber una compulsión a repetir para las situaciones sociales e históricas más diversas el esquema dramático de la prisión y el sueño de evasión reformulado de manera estereotipada. La escena originaria es tan poderosa, que penetra hasta en las últimas abstracciones y tiñe el uso de las categorías lógicas. La identidad es monótonamente asociada a cautividad; la diferencia, a liberación; el ser, a desconsuelo; el no ser, a esperanza; la inmanencia, a ceguera, y la trascendencia a visión clara. Todo lo que forma un sistema, sea social o lógico, despierta la fobia a lo malignamente cerrado; sólo las grietas y los puntos débiles de la fortaleza total, a la que, no obstante, se califica de compacta, permiten vislumbrar un fuera inaccesible, del mismo modo que para los gnósticos alejandrinos las estrellas que desconcertantes titilan sobre el ní-

---

[4] Según una fórmula bautismal valentiniana, citada por Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto*, 78, 1-2.

[5] Respecto a la obra de Samuel Beckett, *cfr.* Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften*, vol. 7, p. 126 [trad. cast.: *Teoría estética. Obra completa 7*, Madrid, Akal, 2005].

trico desierto eran minúsculos orificios en la bóveda de la prisión cósmica, a través de los cuales la luz del mundo superior entraba en la noche egipcia. En el concepto de totalidad tiene el olor de los campos de concentración, mientras que la individualidad aparece envuelta en un aura salvífica. Lógicamente, lo real se encuentra como bajo un hechizo maligno, mientras que lo posible se sustrae a él como una promesa que es demasiado bella para ser mantenida. Si el todo es lo no verdadero, la verdad sólo puede brillar en lo individual, que de algún modo escapó a la uniformización. De grado se declararía este pensamiento partidario de una ontología pluralista, si no existiera aquel uno malo que todo lo encuadra en la conexión forzosa del falso todo.

Con este aparato elabora incansable el pensador el horizonte de los fenómenos. Todos los operadores lógicos del discurso de Adorno funcionan como actores en la escena invariable. El texto dramático prevé que la subjetividad infeliz tiene que intentar en todo momento liberarse de la prisión del mundo, pero que, malignamente, toda evasión aparentemente lograda no es más que un cambio de escena. Cuando ocasionalmente nos encontramos con la tesis, o el cumplido, de que Adorno fue, a despecho de sus declaraciones antisistemáticas, en el fondo un pensador muy sistemático, esta observación tiene su fundamento real en la presencia de aquel mecanismo discursivo aun en la más fugaz de sus declaraciones. Un mecanismo que el autor ajustó de forma tan redundante, que era imposible distinguir su convicción de su autohipnosis. Una legión de imitadores supo apreciar estas facilidades.

No hace falta decir que este pensamiento no tuvo que esperar la caída de la metafísica para solidarizarse con ella. Hasta en la última fibra se reconoce su marca metafísica, aunque con signo negativo y, de conformidad con la época, alejada de la tradición idealista. En vez de la honra oficiosa del Ser hay en él una reserva universal contra lo que llama lo existente, y en vez de la alianza tradicional de holismo y optimismo, una rebelde, al tiempo que conforme a la época, unión de individualismo y escepticismo. Crítica es la teoría ante todo por su compromiso antipositivista, antipragmatista y, por ende, hasta cierto punto antiamericano; lo es en el sentido más estricto de la palabra cuando fundamentalmente antepone lo irrealizado a lo realizado. Este rasgo lo tiene en común la teología dialéctica de Karl Barth. Pero lo comparte aún más con ciertos sistemas gnósticos en los que una creación realizada nunca compromete al Dios redentor. Mas para decir algo razonable sobre el estatus tipológico de la primera teoría crítica, hay que averiguar si los sistemas gnósticos, a los que el proyecto de Adorno es formalmente afín, pueden caracterizarse suficientemente con el predicado «metafísico».

Aquí se ofrece la oportunidad de señalar una diferencia fundamental y raras veces observada entre doctrinas gnósticas de la liberación y exégesis metafísicas del Ser. En su contenido dramatúrgico y cognitivo, las

gnosis de la antigüedad tardía del tipo marcionita y valentiniano no son precisamente «teorías» que presupongan la fusión típicamente metafísica del individuo con el todo consumado. Más bien determinan el mundo como obra fracasada de un torpe demiurgo; ya ellas no tienen duda de que el todo es lo no verdadero. En ellas están presentes las características de una filosofía primera del acontecer que delinea el drama del caer-en-el-mundo y el ser-liberado-del-mundo. Las gnosis no son, pues, estructuralmente reducibles al esquema de la filosofía primera. Su motivo capital no es el venerable *cantus firmus* del Ser que se sostuvo en la historia del pensamiento «occidental» desde Parménides hasta Hegel. Las gnosis son dramaturgias primeras que sin cesar interpretan un único acontecimiento fundamental: el atravesar el mundo de las almas supra y extramundanamente concebidas y sus destinos según la medida de su correspondiente errar en él. No es raro que en esa interpretación aparezcan formas alegóricas desbordantes que, si en lo esencial tienen una función terapéutica, en ocasiones también reclamen un estatus de apariencia teórica.

La posición gnóstica del ser-en-el-mundo no viene primariamente motivado –como quiere el malentendido del siglo XX, motivado por el existencialismo– por una sensación de extrañeza y de náusea frente al Ser. Lo que la gnosis original, sea judía-disidente, sea en el sentido marcionita o alejandrino de su concepto, como tal nos muestra, es una euforia distanciadora de todo, cuyo carácter excepcional coloca al sujeto fuera de la gravedad terrena. La gnosis primaria asume la turbia continuidad cósmica, que a todas luces es insuficiente para explicar el éxtasis de las almas. Según atestiguan las fuentes de la antigüedad tardía, no se llega a ser un gnóstico mediante la hostilidad al mundo y la reacción mitológica; esto sólo testimoniaría, hablando desde la inmanencia, el cautiverio del psíquico en una vida afectiva arruinada por el mundo. La vocación del gnóstico brota más bien de experiencias inconmensurables de felicidad, en contraste con las cuales la mayoría de las situaciones profanas parecen irreales, insípidas e inadmisiblemente groseras[6]. Si el individuo que ha alcanzado un estado excepcional no sirve para ningún servicio en la tierra, no es porque se haya entregado a una grandiosa negación, sino porque ha descubierto la incomunicabilidad de su elevado sentimiento. La frecuencia pneumática puede ser contagiosa; susceptible de sintonización ciertamente no. A lo sumo es comunicable dentro de una pequeña orden de individuos de idéntica capacidad extática. Y si se alcanza mediante la experiencia estética, el encantamiento erótico, las técnicas subjetivas medi-

[6] Este dato, confirmado casi sin excepción por los textos de la antigüedad tardía, lo ha hecho valer especialmente Barbara Aland, defendiéndolo con una discreta punta polémica contra las interpretaciones falsas y tendenciosas, orientadas al moderno nihilismo existencialista, que de la gnosis hizo la escuela de Jonas, a las que Blumenberg y Marquard dieron luego continuidad; *cfr.* Barbara Aland, «Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzdefinition», en Jacob Taubes (ed.), *Gnosis und Politik*, cit., pp. 54 ss.

tación o los sucedáneos químicos de la gracia –como llamó Aldous Huxley a las drogas psicodélicas–, siempre deja al sujeto extático en la perplejidad de que su estado excepcional no puede continuar. Al contrario, tiene que ver cómo su vivencia cesa y él retorna a la cotidianidad, devuelto a un mundo fáctico sin alma que a los que lo sufren les parece un desesperante exilio. Nada se puede hacer con esa inmensa felicidad; sólo admitirla como un fondo del mundo en contraste con el cual casi todas las figuras de la vida empírica parecen malogradas. En adelante sólo será una cuestión de estilo metafísico y convención histórica el que la antítesis entre el estado transfigurado y el trivial se codifique en expresiones ontológicas, religiosas, psicológicas o estéticas.

Si tenemos en cuenta estos resultados para hacer una comparación con los de la primera teoría crítica, se nos hace espontáneamente manifiesto hasta qué punto viene ésta marcada por el dualismo entre el modo eufórico y el disfórico. Sin embargo, una de sus particularidades es que sólo se debe hablar del último, mientras que el primero constituye un secreto que hay que guardar celosamente. Otro aspecto que distingue a la teoría crítica de sus equivalentes de la antigüedad tardía es su inserción en la «situación» moderna del mundo y en una concepción del Ser que ya no necesita ni tolera la oposición de mundo y supramundo. Si, según Adorno, el mundo no es todo lo que es el caso, es por una razón neoontológica: porque en su concepto de mundo también entran sus «posibilidades no realizadas». Es el mundo mismo, y sólo él, el lugar de las euforias, en las que, si fuese posible, se operaría la transfiguración completa de todas las cosas, su iluminación bajo la luz de la justicia. La crítica es ya un destello de esa luz, y, por ende, un proyecto salvífico. Ella es como tal la realización de lo distinto. El teórico crítico no es simplemente un anunciador oculto del Mesías, sino éste mismo, envuelto en el más riguroso incógnito y venido al mundo con la misión de medir sus posibilidades mejores. Como no puede atreverse a manifestar que él es la memoria privilegiada de la felicidad y, por tanto, la verdad encarnada, el Mesías crítico debe elegir –como antaño el portador del mensaje gnóstico– la forma de comunicación indirecta y auxiliar al mundo en su experiencia de ser la no verdad encarnada. Esto lo hace confrontándolo con su condición insoportable, sin considerar las necesidades de reconciliación y compromiso en la vida cotidiana: la salvación viene de la exageración. Aquí hay que buscar el razón de que la teoría crítica tuviera que rematar en una teoría estética, más exactamente en una teoría de la «evasión». Según la convicción de Adorno, son sobre todo las obras de arte avanzadas aquellas en las que el mundo deformado conoce la verdad sobre sí mismo, y esto en dos formas: como reflejo de su deformación y como revelación cifrada de su poder mejorar desaprovechado. La estética de lo feo, establecida desde el siglo XIX, se alza a estética de lo inexorable. Las obras más severas tienen encomendada la misión de efectuar en el mundo el

juicio final adelantado. Esto dice por qué una teoría estética que se propone ser crítica no puede pasar de ser una gnosis *als ob*. Su asunto no es una redención del mundo, y menos aún un ascender a lugares extracósmicos, sino distinguir un mundo del mundo en el mundo. Esta operación –la de ir más allá de lo real, que, sin embargo, no termina en un más allá idealista– constituye el germen de la crítica, que no discute que los objetos y los sujetos sean ya en su actual ser-así tal como aparecerían bajo la luz última. Con razón ha explicado Jacob Taubes este ascender del mundo, dentro de sí mismo, a otro posible proponiendo una analogía con la poética del surrealismo, resumida en una frase de Louis Aragon: *Seule signification du mot Au-delà, tu es dans la poésie.* «La poesía es el único más allá, no porque tense el arco entre el "más acá" y el "más allá", entre el arriba y el abajo. *Es* el más allá mismo. La palabra no anuncia, sino que es ella misma la trascendencia»[7].

Así, las obras de arte, sobre todo las que Adorno califica de grandes, son *materialiter* y *mentaliter* de este mundo, y sin embargo enclaves a la par de lo distinto que contrasta con él como un antimundo. Lo distinto es lo que es en el mundo como si no fuera de él.

Con estas premisas, la primera teoría crítica tenía que describir la realidad social como tal –no sólo su reflejo en la cultura de masas– cual una mala obra de arte, cuyo fracaso se extiende a los últimos estratos del Ser, a la vida deformada. Por eso, la crítica del arte sólo es posible como crítica del mundo, y la crítica del mundo como crítica del arte. En ella, las cuestiones del gusto conducen a decisiones respecto al todo. Lo imperdonable de las obras malas se hace comprensible sobre este fondo: como falsificaciones que son de la redención, contribuyen a la perpetuación de las situaciones infernales. Los colaboradores todos, resueltos o resignados, en la mala obra que es la realidad modelada por el capitalismo avanzado o por el socialismo de Estado, tenían en consecuencia que ser vistos, para emplear la terminología gnóstica, como sárquicos y psíquicos. Era preciso desenmascararlos como agentes del mundo que engañan a sus clientes para apartarlos de lo mejor de ellos, de sus manifestaciones de desacuerdo. De ahí que la teoría crítica encomendase a la psicología social la tarea de investigar las estructuras psíquicas de los hombres como excrecencias interiores del infame todo. El análisis de las constituciones históricamente condicionadas del sujeto da a la penetración de la mirada pneumática en la oscuridad humana una apariencia cienciforme. El antihumanismo de Adorno se funda en la idea, o quizá sólo en la afirmación, de que los hom-

---

[7] «Noten zum Surrealismus», en Jacob Taubes, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft,* ed. de Aleida y Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich y Winfried Menninghaus, Múnich, 1996, p. 140. Preisendanz ha recordado, en la discusión con Taubes, que la figura surrealista del trascendender a la obra de arte viene prefigurada en algunos irónicos románticos, concretamente en Solger y en E. T. A. Hoffmann.

bres tal como el *status quo* los acuña nunca pueden encarnar el potencial utópico que trasciende lo dado. Ellos son a sus ojos nuevamente la fatalidad universal cuajada en sujetos. Hasta sus deseos más íntimos son atrapados por la gran máquina, hasta sus sueños de príncipe de este mundo están prefabricados, e incluso sus rebeliones se reacoplan al dañino todo.

Como, según las conocidas palabras de Grabbe*, sólo la desesperación puede aún salvarnos, la teoría mesiánica impone a sus adeptos la tarea de impedir las pequeñas evasiones. Horkheimer decretó formalmente en un artículo en el que exponía su programa la prohibición de todo «tratado de paz con un mundo inhumano»[8]. Todo individuo herido debe al todo la contribución de su inconciliabilidad al vuelco total imaginario. De aquí la afectada tesis de Adorno de que no es posible la vida justa en la vida falsa, una frase que hizo fortuna sobre todo porque, gracias a la costumbre de citar prescindiendo del contexto, se erigió en emblema del negativismo de la primera teoría crítica[9]. Ella evidentemente representa la posición excepcional del que la dice, la única que proporciona el criterio para la distinción entre lo falso y lo justo. Quien habla de estados de ofuscación universales tiene que hallarse en una atalaya en la que no caben las ofuscaciones y desde la cual puede observar la maligna totalidad. La tesis de que el pensar dialéctico obtiene «de la inmanencia» «la energía para la evasión»[10] es una afirmación encubridora. En realidad, el observador pneumático no quiere ser visto para no tener que dar razón de la naturaleza de su singularidad inafectada. Para apartarse de sí mismo califica a las coacciones de absolutas. Como el crítico jamás debe reconocer que él es un elegido y puede ver y decir una verdad que al no elegido, al tosco, al deformado y adaptado se le oculta, tiene que intentar deducir la pretensión de superioridad de sus juicios de una adecuación particularmente profunda de éstos a las cosas mismas y su movimiento interno.

A la vista de tan alta pretensión, sorprende el desatino de los autores de la primera teoría crítica cuando, para la totalidad de las relaciones del llamado capitalismo avanzado, eligieron, como el más verdadero de todos los conceptos posibles, la expresión *das Bestehende* [lo existente]. Y lo hicieron en crasa contradicción con determinadas concepciones de la tradición marxista, que desde el *Manifiesto comunista* sabe que, por efecto de la revolución permanente del capital, «todo lo establecido e institucionalizado

---

* Christian Dietrich Grabbe (1801-1836), dramaturgo alemán, muy influido por Shakespeare y el *Sturm und Drang*. *[N. del T.]*

[8] Martin Heidegger, *Traditionelle und kritische Theorie*, Fráncfort, 1970/1988, p. 25.

[9] Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, nº 18, «Asilo para desamparados» [trad. cast.: *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada. Obra completa 4*, Madrid, Akal, 2004]; la muy citada tesis es la conclusión hiperbólica de una serie de observaciones sobre los muebles de diseño modernos, especialmente americanos, en las que el autor juzga que estar «en casa» es algo imposible.

[10] Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 398 [trad. cast.: *Dialéctica negativa. Obra completa 6*, Madrid, Akal, 2005].

se volatiliza». Con su discurso acusador y resignado de lo «existente» se opusieron a las evidencias de su época, en la que el impulso a la movilización y desustancialización de todas las relaciones había alcanzado un grado de notoriedad históricamente nuevo. Es imposible que a los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* se les escapara la tendencia epocal a la medialización, la virtualización y la flexibilización de las condiciones en un mundo movido por el dinero. Es evidente que, con una expresión como la de lo «existente», Horkheimer y Adorno no hablaban como sociólogos ni como hombres de su tiempo. Bajo la apariencia de crítica social adoptaban usos ya desaparecidos de la metafísica negativa como crítica del mundo. Ellos seguían las reglas de la gramática gnóstica, según la cual es el alma agitada la que se precipita en la rígida cárcel del mundo y se pierde en la inmanencia: escena original de lo que más tarde se denominará alienación[11]. Lo que para el ontólogo es lo ente, es para el paragnóstico lo «existente». El último Horkheimer fue sin duda más claramente consciente del carácter conservador, defensivo y trascendente de su criticismo que Adorno, que con su orientación al modernismo estético estaba más dispuesto a mantener la apariencia de progreso. Horkheimer encontró oportunidad de declarar frente a su amigo, más joven que él: «lo infinito [...] no puede en cualquier momento cuajar en lo existente, en la "sociedad"»[12]. En aquellas predeterminaciones, el mundo moderno, que continuamente se movilizaba e irrealizaba, tuvo que describirse con las metáforas del muro y de lo permanente propias del antiguo mito de la alienación. El lenguaje paragnóstico se impuso en un momento en el que más importante habría sido decir que es el mundo el que se va de las manos, mientras los sujetos insisten en sí mismos y en lo suyo con el pretexto de la crítica.

En los escasos decenios que han transcurrido desde la cristalización de la primera teoría crítica y su destronamiento por una versión más reciente, que llevó a cabo una adaptación a la cultura protestante, la descripción fundamental de la realidad ha cambiado *toto genere* para la inteligencia actual. En su aspecto fundamental, la realidad denunciada ha dejado de asemejarse fáctica y metafóricamente a la «jaula de hierro» de Max Weber o a la cárcel del mundo de los oscuros gnósticos sin que de algún modo se haya vuelto más acogedora o benigna. Pero la fragilidad de lo existente se ha demostrado tan dramática, y en tantos aspectos a la vez, que incluso sus enemigos jurados están obligados a cavilar sobre programas para su mantenimiento. La premisa de Adorno de que «la misión del arte hoy es introducir el caos en el orden»[13] es ya una ficha de juego que

---

[11] Sobre el origen de la diea de alienación en la gnosis, *cfr.* Peter Sloterdijk-Thomas H. Macho, *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Zúrich, 1993.

[12] Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 18, Fráncfort, 1996, p. 445.

[13] Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, cit., nº 143.

pierde valor incluso en las subculturas estéticas. Para hablar del todo ya no elegimos las imágenes de lo petrificado, rígido e impenetrable. Los sistemas sociales se presentan como gigantes mórbidos atormentados por problemas de autorreferencia. Tenemos que bregar con estructuras caóticas y disparadas, con redes y espumas, con turbulencias y derivas indeterminadas, con intentos de ordenación escindidos por grandes fuerzas centrípetas y en estado de crónica excitación debido a los riesgos inmanentes de sufrir catástrofes. Estas formaciones son demasiado intangibles para poder golpearlas, y demasiado complejas para conducirlas con un movimiento tan primitivo como una «revolución» (una metáfora cinética en la que se acaba percibiendo lo estancada que está en la era de las simples ontologías del cuerpo rígido). Ahora, la teoría crítica ya no sacude, subversiva, un estado de cosas que tiende a perseverar. Ahora más bien sucede que una realidad que escapa a la teoría existente refleja la insuficiencia de tal teoría.

Teoría hiperbólica

Por sugestivas que puedan ser las analogías entre la primera teoría crítica y los proyectos críticos de redención y superación de la tradición gnóstica, no llegan hasta el fondo de las relaciones de parentesco entre criticismo y gnosticismo por un lado, y mesianismo y metafísica por otro. Ese fondo se muestra cuando se considera el origen de estos estilos de pensamiento o géneros discursivos en una fuente común retórica. La causa de los parecidos de familia entre los juegos de lenguaje gnósticos, criticistas, metafísicos y mesiánicos –a los que hay que sumar sus variantes ultraescépticas y deconstructivas– hay que buscarla en el hecho de que todos ellos hacen un uso extensivo de la figura de la hipérbole. Así, la metafísica clásica componía la idea del devenir universal de la razón de manera hiperbólica; la gnosis se asentaba sobre la hipérbole de la simpatía del alma con el bien extramundano; el mesianismo es la figura hiperbólica de la expectativa de justicia; y el criticismo es un híbrido de estas hipérboles por cuanto que las hereda de forma anónima, las combina, las relativiza y las invierte.

Quintiliano definió en su teoría de los tropos la hipérbole como una «exageración conveniente de lo verdadero» *(decens veri superiectio)*, de la que da el no muy afortunado ejemplo de alguien que vomitó y llenó de vómito su propio regazo y toda la sala de audiencias[14]. Con esto se podría pensar que la hipérbole ha de contarse entre las funciones orales; ella añade a la oralidad habitual una cualidad eruptiva. Pero el arte del orador

[14] Marcus Fabius Quintilianus, *Ausbildung des Redners (Institutio oratoria)*, Zwölf Bücher, ed. y trad. de Helmut Rahn, Segunda parte, libros VII-XII, Darmstadt, 1988, pp. 248/249.

debe en la exageración atender también a la proporción: «Pues aunque toda hipérbole exagera lo creíble, no debe propasarse». Quien quiera exagerar ha de saber hasta dónde puede llegar: *quo usque deceat extollere.* Sólo el tacto puede poner límites al delicado campo de las hipérboles. Una hipérbole afortunada se la reconoce en que en contextos urbanos induce la sonrisa, mientras que en los provinciales provoca desconcierto. Quintiliano considera además la posibilidad de que entre un objeto excesivo y el discurso hiperbólico haya cierta correspondencia objetiva:

> La hipérbole es una virtud del estilo cuando el objeto mismo del que se tiene que hablar ha excedido la medida natural *(naturalem modum excessit).* Pues es lícito hablar con exageración *(amplius dicere)* cuando no se puede dar la medida exacta y es mejor que el discurso vaya lejos para no quedarse detrás de lo verdadero *(melius ultra quam citra stat oratio)*[15].

La justificación de la hipérbole es su proporcionalidad con lo inmenso. Es notable que Quintiliano no dé el paso esperable desde estas reflexiones a una definición performativa de la filosofía, una abstención que se comprende mejor si se recuerdan los ataques del maestro de retórica a la arrogancia de los filósofos de su época en el Proemio de la *Institutio oratoria:*

> Pero en nuestro tiempo se han ocultado bajo este nombre demasiados vicios graves: pues para que se los reconozca como filósofos no hacen actuar las virtudes y el esfuerzo *(virtute ac studiis),* sino que con su gesticulación, su adusta seriedad *(tristitia)* y el atavío que los distingue de los demás ocultan sus mayores inmoralidades. Pero las cuestiones que la filosofía se plantea las tratamos de las más diversas maneras *(passim tractamus omnes)*[16].

A los ojos de Quintiliano, la filosofía de su tiempo –entre Nerón y Domiciano– peca, a causa de su especialización, de presuntuosa seriedad. Sus exageraciones, expuestas con caras serias, las recibe el público con gestos igual de serios, como un sermón que nos deja sin saber a quiénes exactamente va destinado. El método más seguro para no sentirse turbado consiste en ser uno mismo filósofo y apartarse, a la manera de estos raros amantes de la sabiduría, la ruptura de los conocimientos y las preocupaciones de los hombres. Pero como también los ciudadanos sencillos, y hasta los «hombres malos», jamás pueden, según la convicción de Quintiliano, dejar de hablar de lo justo, lo equitativo y lo bueno, nunca serán del todo competentes para las cuestiones respecto a las cuales los

---

[15] *Ibidem.*

[16] Quintilianus, *Ausbildung des Redners,* cit., pp. 10-11.

filósofos se arrogan competencias especiales. Si la *ars oratoria* se ejerciera al nivel del arte, al que por su concepto está obligada a ascender, ya nadie se dirigiría a los filósofos para recibir enseñanzas sobre lo verdadero y lo virtuoso. Con un argumento que nunca se apreciará lo suficiente, invierte Quintiliano la relación que Platón tendenciosamente consignó entre los verdaderos pensadores y los sofistas, que sólo discuten de palabras, indicando que es fácil simular que se es filósofo, pero imposible aparentar que se es un buen orador cuando ello no es cierto. Por eso es preciso restituir al verdadero orador, o más precisamente, al *vir bonus* retóricamente experimentado, la preeminencia sobre los filósofos, una recomendación que el gremio en ningún momento, y la opinión pública sólo de forma ocasional y tibia, siguió.

A la vista de la dureza de su juicio sobre la actividad filosófica en los primeros tiempos del Imperio, no cabía esperar que, en su tratado sobre el tropo de la hipérbole, Quintiliano quisiera examinar más de cerca el tejido del discurso filosófico, por más que la idea de la «exageración conveniente de lo verdadero» palpase el secreto del texto filosófico. La observación de que la hipérbole es una virtud cuando el objeto mismo está en la línea de lo inmenso, se leería como una defensa de la filosofía con argumentos de la oratoria: quien hace la apología de la hipérbole justifica también el hábito de los filósofos de tratar sobre Dios, el mundo y el saber con un exceso crónico de generalidad, explicitud e impopularidad. ¿Cómo se puede hablar si no es exagerando, cuando se tiene que tratar *ex officio* con inmensidades materiales y enormidades lógicas, con los fundamentos del mundo y las sustancias primeras, con lo titánico y lo olímpico, con lo uranio como lo monstruoso de arriba y lo ctónico como lo monstruoso de abajo? Hasta la magnitud en apariencia más familiar entre las de los objetos de atención filosófica, el hombre, la habían calificado ya los poetas griegos como un *deinón,* como algo terrible, y un *deinótaton,* un ser superlativamente «aterrador» y nada tranquilizador. Lo excesivo de los objetos condena a los correspondientes discursos a una congrua desproporción, de suerte que las palabras que los filósofos escogen se acreditan como términos filosóficos justamente merced a aquello que las hace sospechosas al entendimiento humano medio. Sin embargo, los filósofos impresionan porque saben referir las enormidades que no dependen de nosotros como si dependieran de las hipérboles con las que son capturadas en los discursos filosóficos. En este sentido, los filósofos serían, como oradores excéntricos, por su hábito, los últimos magos y los primeros radicales: como tratan de objetos para los que no se puede definir un «modo» adecuado, obedecen a la intuición de que es mejor asentar sus discursos más allá *(ultra)* que más acá *(citra)* de lo verosímil. Antes de la metafísica está la ultrarretórica.

Los reparos que Quintiliano pone a los hábitos discordantes de los filósofos se sustancializan para la actividad teórica helenística y romana ya

en su fase estoico-cínica. No sólo la barba y el manto distinguían la vida del filósofo de la del resto. Toda ella se fundaba en su hipérbole existencializada. El término antiguo *conversio* designaba, antes de cristianizarse, la dedicación a la filosofía como forma de vida: quien la abrazaba se comprometía a exagerar en adelante con la razón. La hipérbole de la razón tenía la forma de una apuesta en la que la prenda era la vida misma. No olvidemos que la opción por la filosofía en los antiguos era un compromiso con una existencia de renuncia dedicada a practicar e investigar; ésta sometía a sus adeptos a una dura ascética de la que formaban parte las pruebas diarias y el entrenamiento incesante para aumentar la capacidad lógica y ética. Signo de autenticidad filosófica era a veces dormir sobre el manto en el suelo y poder prescindir de la almohada. Nietzsche esbozó con mano ligera una interpretación de esta seriedad contra sí mismo: «El hombre siente verdadera voluptuosidad en infligirse violencia con pretensiones exageradas [...]»[17]. En este respecto, la forma de ser de los filósofos viene prefigurada en la de los atletas, que habían introducido la exageración física en la cultura griega, tanto en la festiva como en la cotidiana. En sus competiciones, el intentar «hacer más de lo necesario» había adquirido un estatus reconocido entre los gestos de *andreia*. El atletismo es la forma cultural del demasiado. Como exageración constante de un rendimiento, crea la paradoja de que en las ciudades se espera de los varones que excedan el término medio dentro del término medio, algo que luego se celebra como signo de virilidad. La proyección de ese hábito (filopónico) amante del esfuerzo al plano del esfuerzo mental produce la actitud propia del amor a la sabiduría, por lo que el origen de la filosofía *no* está, como Platón y Aristóteles sugerían, en el asombro y su particular modo de hablar que es el preguntar, por mucho ruido que Heidegger haya hecho con él tratándolo como si fuese un carisma y no una forma de competición como cualquier otra. El tono atlético del preguntar y el esfuerzo por figurar en la clase de los pesos pesados pueden aún percibirse en las declaraciones que en 1933 hizo el rector de Friburgo, las cuales suenan a lenguaje de entrenamiento antes de la final: «Preguntar es para nosotros: exponerse a la sublimidad de las cosas y de sus leyes. [...] Sabemos que el coraje de preguntar, de experimentar los abismos del Ser y soportar los abismos de la existencia, ya es en sí la mejor respuesta»[18].

Nuevamente aparece aquí con claridad el verdadero comienzo de la filosofía: está en la competición por hacer más seria la fundamentación de opiniones, y, en consecuencia, en la exageración deportiva del asombro. Los atletas del asombro se conducen ahora como si quisieran encontrar-

---

[17] Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* I, nº 137 [trad. cast.: *Humano, demasiado humano*, 2 vols. Madrid, Akal, 1996].

[18] Discurso del 11 de noviembre de 1933 en Leipzig, en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, Fráncfort, 2000, p. 192.

lo todo problemático, como si cada cosa los invitase a investigarla. De la competencia en asombro nace la exageración *(hyperbolé, superiectio)* en el preguntar, que desde Sócrates se mezcla potencialmente en cada vida y desde Platón reformula toda afirmación como problema. Con los filósofos entran en escena los primeros expertos del pensar de otra manera; ellos llevan al extremo la reducción de los «fenómenos» a lo que llaman fundamentos esenciales; ellos actúan en reservas enfrentadas al opinar cotidiano y sus soportes retóricos. A través de su formación formal en la exageración, no en vano han aprendido de las fundamentaciones cómo desautorizar las formas corrientes del conocer. Como partidarios de la idea hiperbólica de la demostración *more geometrico et arithmetico* se embriagan de desprecio por el saber común, y ello aunque hasta hoy deban a sus contemporáneos la demostración de las ventajas de sus exageradas pretensiones demostrativas, fuera de la satisfacción que un hiperbólico experimenta en sus superiores logros frente al fracaso de otros. Pero esto sólo dice que es preciso tener experiencia de lo hiperbólico para poder hacer aflorar una hipérbole. En la antigüedad bastaba con participar de las hipérboles admitidas. En cambio, la exhortación moderna a pensar por sí mismo en la filosofía es una invitación indirecta a desarrollar una hipérbole propia.

Con esta premisa cabe juzgar objetivamente el destino de una teoría que se presenta como crítica. Después de lo dicho, una teoría puede ser crítica sólo si obra como crítica de la exageración y pone a la vista los rasgos hiperbólicos de teorías tradicionales, en especial las hipérboles ya indigeribles de la metafísica clásica. La puesta en evidencia de las hipérboles es ya, por lo general, su correctivo. El efecto crítico resulta de que los participantes en un juego hiperbólico que se ha hecho habitual normalmente no notan ya lo excesivo de él, por lo que sólo un reflejo no aprobado puede mostrar las verdaderas proporciones y costes de una hipérbole. Como todas las culturas superiores, sobre todo las monoteístas, están organizadas en torno a hipérboles, a partir del siglo XVIII –cuando se empieza a considerar comparativamente las religiones y otras exageraciones– el análisis de las hipérboles será el instrumento más penetrante de la crítica cultural.

Las personificaciones más poderosas de la teoría crítica en el siglo XIX, Marx y Nietzsche, desmontaron de las tradiciones lógicas y éticas de la Europa vieja todo el entramado de hipérboles hechas habituales y crearon –en la tradición de los moralistas, pero con una carga teórica superior– el tipo de discurso de la consideración encauzadora: Marx quiso que se entendiera este encauzamiento y descenso de las alturas como producto del saber revolucionario, y Nietzsche lo vio como escuela preparatoria de los espíritus fuertes. Ambos enlazan con la crítica desacreditadora de los jóvenes hegelianos, que en todas partes demuestra que lo presuntamente divino y establecido a perpetuidad no es en realidad sino algo creado por el hombre, y por ende históricamente mudable. Aquí se piensa la actividad

propiamente hiperbólica del hombre como un proyectar, mas no en el trato horizontal de los hombres con sus semejantes, sino en sentido vertical: el exagerar proyecta al cielo conceptos humanos y cree con «ingenuidad hiperbólica» que allí pueden objetivarse[19]. Lo que en Nietzsche es gaya ciencia, es ya de hecho crítica radical de la hipérbole. Del mismo modo que Marx disolvió las exageraciones burguesas de la justicia basada en el intercambio y las hipérboles idealistas del orden establecido desde arriba al contrastarlas con los factores de la llamada base, Nietzsche mostró cómo las hipérboles del orden moral del mundo, de la voluntad divina, de la pureza, de la santidad, del Salvador, del genio y hasta del sujeto y el autor en general se desintegraban vistas en una despejada perspectiva naturalista.

Estas operaciones venía nuevamente a apoyarlas la intuición de los rétores y poetas antiguos, según la cual la exageración irónica es el mejor medio para hacer perder terreno a la exageración. Sin duda la crítica nietzscheana de la hipérbole fue mucho más lejos que la marxiana, pues descubrió por vez primera para la teoría la raíz del poder, hasta entonces omnímodo, de la hipérbole como tal: el deseo de venganza de los «venidos a menos». Así llamó la atención sobre la relación entre la hipérbole y el resentimiento, que en las metafísicas clásicas es constitutiva. Nietzsche pudo mostrar cómo aquí nació una hiperbólica no quintiliánica que no se asimila a un objeto inmenso, sino que brota de una necesidad ilimitada de encumbramiento y de revancha. Partiendo de la idea de que las hipérboles dominantes en la Europa vieja, de origen platónico y paulino, fueron impulsadas por el resentimiento de los perdedores, se dedicó al intento de fundar una hiperbólica emancipada: en vez de resultar de la negación sobrecompensada fruto de humillaciones y derrotas, descansaría sobre un exceso de capacidad de imposición y fuerza afirmativa. La exageración liberada debía ser la de un niño que juega.

Si la teoría crítica sólo es posible como crítica de la hipérbole que *eo ipso* supone la crítica de los mitos y las ideologías, el predicado «crítico» sólo puede estar reservado a una teoría escéptica sostenida. El escepticismo es el hábito de hacer salir lo encubierto de lo consuetudinario, y presentar siempre los resultados definitivos como provisionales. Aunque también es verdad que el escepticismo puede por su parte tornarse hiperbólico, entonces se presenta con rasgos neopáticos y se llama deconstrucción. En esta pose, la capacidad de renunciar a resultados seguros se convierte en un concurso de dudas.

Si se parte de esta definición de la crítica, se reconoce ya a primera vista que la obra de Adorno no puede constituir, por su gestualidad elemental, una teoría crítica, pues en ella continuamente una exageración

---

[19] *Cfr.* Martin Heidegger, *Nietzsche,* vol. II, Pfullingen, 1961, p. 121 [trad. cast.: *Nietzsche,* Barcelona, Destino, 2005], y Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre,* ed. Schlechta, 15, nº 12.

desaloja a otra: la mesiánica a la imperial, la negativa a la afirmativa, la defensa de lo diferente a la defensa de lo idéntico. Su hábito estético y sus motivos intelectuales se fundan en el «extremismo de entreguerras»[20], y por tanto guarda relación con el complejo de batallas tecnificadas y exterminismos de masas en el que los pensadores y artistas de la época interpretaban como una desmesura específica y fundamental para responder a ella con un nueva oferta de hipérboles: miméticas del terror, miméticas del exceso, miméticas de la catástrofe, miméticas del caos. Aquí se popularizó el descendimiento antiidealista practicado desde el siglo XIX, lo que sin duda mostró pasajeramente efectos productivos. A quien se había amoldado a la hipérbole platónica de que todo ente es bueno (no puede hablarse en estas figuras propiamente de un creer) de seguro no le habría afectado la contrahipérbole modernista de Adorno de que «el todo es lo no verdadero», pero ésta le habría mostrado de manera bien explícita lo que es el exagerar como performativo filosófico[21]. A quien con seriedad existencial se había esforzado por satisfacer la sublime exageración de la tesis antigua según la cual el sabio se siente en todas partes en casa, poco le habría dicho la moderna hipérbole contrastante de que no cabe la vida justa en la vida falsa, pero la alternativa le habría hecho atender al ámbito en el que se forman las unilateralidades[22]. La teoría crítica era, pues, a lo sumo crítica a medias: al ofrecer a sus clientes un cambio de exageración, les permitía hacer una pausa entre los excesos. El interesado salía *de facto* del lodo idealista para caer en el arroyo criticista, pues la teoría crítica –como todo idealismo desengañado– se resarcía en lo «existente» imponiendo una escala; la antítesis –el todo es lo falso– sólo podía adquirir contundencia sobrepujando a la tesis, no obstante ser ésta ya suficientemente exagerada. Ella ilustra acabadamente la regla quintiliánica de que en temas sin «modo» verdadero, es mejor hablar *ultra* que permanecer *citra*.

La fuerza de la primera teoría crítica residía en que no cumplía lo que su nombre prometía. Incluso donde se presentaba como crítica de la ideología, de los mitos y de la sociedad se quedaba consecuentemente en un intercambio de hipérboles. Fue solidaria con la metafísica no sólo porque acabó reconociendo contra su voluntad sus «contenidos utópicos», como si la crítica y la especulación estuviesen, a la vista del positivismo triunfante, condenados a unirse a un frente popular melancólico; ella era más bien una continuación directa del modo de hablar metafísico desde el punto de vista de su concepción «ultraizada». Es pura metafísica en forma invertida y, bajo su capa de «filosofía social», paragnosis de incógni-

---

[20] *Cfr.* Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Múnich, 1989.

[21] Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, cit., nº 29.

[22] *Ibidem*, nº 18.

to. Y aquí hace su aparición el nietzscheanismo de Adorno, pues el autor de *Zaratustra* había dilucidado, como ningún otro pensador antes de él, la relación indisoluble entre destrucción y creación. En Adorno sólo falta el añadido de que aquel que quiera crear nuevas exageraciones, en lo bueno y lo malo, debe poder ser un destructor de viejas hipérboles. Y las nuevas hipérboles que emergen de la «ciencia melancólica» de Adorno se acompañan de un tono rencoroso que se opone al *ethos* afirmativo de Nietzsche. La debilidad de Adorno fue no poder casi nunca separar sus hipérboles de la acusación de las del resentimiento.

Con todo puede decirse que, en la obra de Adorno, los indicios de un ocaso de la exageración son omnipresentes. Quizá debió la teoría supuestamente crítica realizarse como teoría estética, si se tiene en cuenta que su autor tuvo al menos mediatamente claro que sólo las obras de arte perduran como espacios auténticos de exageración, mientras que todo lo que es mero discurso, teoría y protesta, aspira a ocupar el punto medio cultural donde lo osado es revocado, y lo afilado, erosionado. Quizá «cultura» sea otra palabra para designar la domesticación de hipérboles, una apreciación que convence en cuanto se declara al arte lo contrario de la cultura, y al pensamiento, antítesis de la filosofía. Desde esta perspectiva se puede decir lo que los profesores de filosofía son: epígonos de exageraciones desgastadas; en el caso más favorable ofician de conservadores de la cámara de las curiosidades del pensamiento, donde están inventariadas culminaciones irrepetibles y unilateralizaciones ejemplares. El pensamiento secular desmonta las exageraciones y trabaja para hacer imposible su retorno. De esta labor ofrecieron los jóvenes hegelianos en el siglo XIX una primera muestra, y sus epígonos del presente, Habermas y Rorty, ocupan una posición ejemplar. Ambos han formalizado aquel impulso en el punto medio formalizado. Estos autores retrasados del *Vormärz* harán su trabajo de nivelación con buenos motivos mientras la hipérbole aliada con el poder signifique opresión[23]; sólo las exageraciones sin poder, las del arte y las del pensamiento individualizado, no imitable, pueden aspirar a despertar unánime simpatía por su atrevimiento.

Cuando la crítica ha hecho su trabajo, sólo la obra de arte y su interpretación filosófica dejan abierto un refugio a las exaltaciones metafísicas. Porque

---

[23] Éste es el punto en el que el negativismo de Adorno y el ultraescepticismo de Derrida se tocan. La posibilidad de desarmar a ambos autores con una sola frase nos la ha descubierto Habermas desde su propio ámbito de intereses cuando respecto a Derrida y Adorno escribe: «la crítica de los orígenes, de los originales, de las primeridades lleva emparejado un cierto fanatismo, cual es el de señalar en todas partes lo meramente producido, imitado, secundario». En Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Fráncfort, 1985, p. 221 [trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid, Katz Editores, 2009]. Distingue al realizador de la teoría crítica el que en el hiperbólico reconozca también al fanático, incluso al fundamentalista (en todo caso al fundamentalista negativo). Una revisión menos tendenciosa de esta constelación se encuentra en los autores de Sigrid Weigel (ed.), *Flaschenpost und Postkarte. Korrespondenzen zwischen Kritischer Theorie und Poststrukturalismus,* Colonia-Weimar-Viena, 1995.

Adorno se presentó fácticamente como defensor de la hipérbole, pudo pedir a la obra de arte lo que ya no se atrevía a exigir al discurso mediocrizante de la crítica –menos aún al discurso filosófico estandarizado de la modernidad–: ir resueltamente hasta el extremo. «El extremo lo exige la tecnología artística, no sólo lo ansía el ánimo rebelde. Una modernidad moderada es en sí contradictoria [...]»[24]. El postulado del estado continuamente articulado de las obras hace «que toda idea formal específica deba llevarse hasta el extremo»[25]. Esto es también aplicable allí donde la filosofía desarrolla su labor conceptual como un arte *sui generis* hasta las últimas consecuencias. Quintiliano había aludido al motivo formal de ello en su definición de la hipérbole como correspondencia del discurso con una cosa *(res)* desmesurada; y Nietzsche señaló el motivo real recordando la magia del extremo, que trabaja «para nosotros», los extremos[26]. La estética adorniana de la verdad adopta este motivo: pide a la obra de arte tanta «inflexibilidad» como sea necesaria para asegurar la adecuación de la obra lograda a un mundo malogrado. Por eso son las formas de hipersensibilidad de los artistas tan valiosas como premisas psicosomáticas de la implacabilidad.

Que Adorno fue también un defensor consciente de la hipérbole fuera de la esfera del arte, se muestra en su aversión a toda forma de reformismo y moderantismo[27]. Porque, mientras el mundo sea una conexión de cosas falsas que a lo sumo se desbarata en sus márgenes, el término medio será por sí solo incapaz para la verdad. No debe así tolerarse el más mínimo paso hacia ninguna satisfacción del hombre, porque ello –supuestamente– sólo prolongaría sus sufrimientos. En ningún otro lugar aparece la decisión por el extremo tan clara como en un aforismo de Adorno que, procedente de *Minima moralia,* ha encontrado un lugar destacado en el repertorio de citas de los psicológicamente formados: «En el psicoanálisis nada es tan verdadero como sus exageraciones»[28]. Mientras la histeria como cuadro patológico desaparece de la sociedad, sobrevive como forma hermenéutica del discurso psicoanalítico. Si trasladamos la frase de Adorno a la metafísica, no sólo se evidencia la naturaleza sublime o dinámico-exagerada de ésta; también se hace patente que la superación de la metafísica sólo se puede encontrar en su deshisterización o en su descenso al término medio, para aquellos que realmente quieren.

Estas reflexiones tienen consecuencias para la comprensión de la época presente. Lo que hoy pretende ser pensamiento posmetafísico debe primero demostrar si es poshiperbólico, y no una nueva hipérbole con ro-

---

[24] Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie, op. cit.,* p. 59 [trad. cast.: *Teoría Estética. Obra completa 7,* Madrid, Akal, 2005].

[25] *Ibidem,* p. 284.

[26] *Cfr. supra,* p. 147.

[27] *Cfr.* Monika Plessner, *Die Argonauten auf Long Island. Begegnungen mit Hannah Arendt, Theodor W. Adorno, Gershom Scholem u. a.,* Berlín, 1995, p. 61.

[28] Theodor W. Adorno, *Minima moralia,* cit., nº 29.

paje posmetafísico. Una de las ventajas de la crítica de la hipérbole radica en que descarta desde el principio la cuestión de si las hipérboles conducen a algo. A su luz carece de sentido querer saber si realmente existe ese más allá al que la exageración –el pasar a un más alla– apunta. Es igualmente vacuo e inútil insistir en que un hiperbólico tira piedras contra su propio tejado si sus «totalizaciones» han de volver a él, a la «autocontradicción performativa» de un descansar en paz. Quien alguna vez ha exagerado o pensado por sí mismo sabrá que la hipérbole se basta a sí misma. Su aplicación a sí misma es su menor preocupación. No se interesa por lo que viene después, porque *hyper* designa una fuerza centrífuga en la que está excluido el volver a sí misma. Todas las trascendencias son inmanentes a la hipérbole. Las hipérboles, por su parte, se legitiman en general cuando se indica la inmensa desproporción que existe entre los signos y las cosas, o cuando el surgimiento de un mundo da fe de ella[29]. Donde más claramente se muestra esto es en la teología, cuyo objeto, como el de la ontología, desafía con su excesividad a las últimas exageraciones del discurso, sea a la manera de la hiperbólica positiva *(via eminentiae)* o a la de la negativa *(via negationis)*. Ciertas teologías monacales de la antigüedad tardía enseñaban que el discurso de lo inexpresable puede ascender en elaboradas letanías del enmudecimiento a la altura de su objeto. El tópico tradicional de lo indescriptible era elevado a fruto máximo de la imposibilidad de la tarea de hablar de Dios. No sorprende que el Pseudo Dioniso Areopagita, maestro de la teología apofántica, hiciera un uso excesivo del prefijo *hyper,* hasta el punto de decir que para el intelecto terreno Dios es el «hiperincognoscible» *(hyperágnostos).*

De la suerte de la teología en el presente se puede inferir el desmoronamiento de las expectativas puestas en los grandes sistemas hiperbólicos. La debilidad de los teólogos contemporáneos, como la de las iglesias en general, consiste en pretender tener sus propias cuotas de participación en la razón y la normalidad del mundo racionalizado sin tener en cuenta que sólo pueden ser fieles a su objeto inconmensurable si mantienen el fuego sagrado de la hipérbole[30]. Esto arroja una luz sobre la primera teoría crítica: en la medida en que era teología, trataba de ser minimalista y ocultaba su exceso en el incógnito de la ciencia social; como estética de la hipérbole afirmaba su posición, y en nada les iba en zaga a las exage-

---

[29] *Cfr.* Martin Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerks», 1936/1937, en *Holzwege* [«El origen de la obra de arte», *Caminos de bosque*], Fráncfort, 1980, p. 49: «El mundo naciente hace aparecer lo aún indeterminado y desmesurado». Que Heidegger piensa aún de manera puramente hiperbólica, no crítica de la hipérbole, se muestra en la continuación de la frase: «y abre así la necesidad oculta de medida y determinación». De otro modo habría necesitado decir: «y suscita así un discurso adecuado a lo indeterminado y desmesurado».

[30] De qué manera es posible intentar ambas cosas a la vez –custodiar el fuego sagrado y participar en la acción ilustrada de extinguirlo– lo muestra el notable libro de Andreas Pangritz *Vom Kleiner- und Unsichtbarwerden der Theologie. Ein Versuch über das Projekt einer «impliziten Theologie» bei Barth, Bonhoeffer, Benjamin, Horkheimer und Adorno,* Tubinga, 1996.

raciones clásicas. Sólo en su segunda fase revocó la teoría crítica su exageración e hizo lo que pudo para arribar al puerto seguro de la conexión con la realidad. Quizá sea esto lo que define al discípulo: que acaba siendo un traidor a la hipérbole del maestro para contentar a otros. Después de aquella revisión, la teoría crítica se sirvió por vez primera plenamente de su nombre; pero es notable que su significado siempre escapará a quienes lo usan mientras no se diga claramente que crítica en sentido preciso significa nivelación, mediocrización, reconducción a lo trivial. Ella responde a la transfiguración de lo corriente haciendo corriente lo transfigurado. Ella practica el descendimiento que iniciaron los jóvenes hegelianos al plano pragmático hasta su final en lo banal. También las hipérboles tienen su entropía; más pronto o más tarde son desarmadas por su inverosimilitud o pierden su efecto a causa de su repetición. La normalización es la incapacidad para mantener una exageración. Cuando la hipérbole se debilita, viene el consenso y reparte los restos.

Después de lo dicho es evidente que sólo la crítica de la hipérbole permite una visión clara de la pretensión común en los modernos de pensar desde una posición fundamental posmetafísica. El sentido que pueda tener hablar de solidaridad con la metafísica en el momento de su derrumbe sólo puede concebirse como una relación interhiperbólica: como hasta las mayores hipérboles –y las exaltaciones hiperbólicas del tipo de las religiones superiores y las doctrinas del Ser– son empresas que se agotan, la hipérbole posterior puede compenetrarse con la anterior y vislumbrar en ella su propio destino, como Alejandro cuando lloró ante el cadáver de Darío y Escipión cuando sobre las ruinas de Cartago se sumió en una meditación sobre el destino de Roma. Como en la alta nobleza europea, todas las hipérboles guardan entre sí un parentesco que viene de lejos. Y, como ella, no piensan que puedan llegar a extinguirse ni tiempo después de que nada tuvieran ya que decir a las masas. No puede haber un pensamiento posmetafísico, sino sólo un pensamiento poshiperbólico. La poshiperbólica por evidenciación puede representar un estadio de madurez; la poshiperbólica por debilidad es una fase coyuntural.

En esta perspectiva salta a la vista que la posmetafísica sustancial es imposible; existen sólo intervalos entre olas de hipérboles y cambios de acento respecto a los fenómenos de los que parten nuevas hipérboles[31]. Lo que más enfáticamente se presenta como posmetafísico sólo es una

[31] En este contexto es particularmente instructiva la posición del filósofo americano Stanley Rosen, que ha desarrollado una especie de «joven platonismo»: según él, la filosofía académica actual debe dar su «siguiente paso» como un «step *downward*, back into the rich air of every day life». Tal sería el sentido genuino de la doctrina platónica. Rosen no sólo defiende su posición –se define a sí mismo como un «ordinary-language metaphysician»– de una manera técnicamente brillante, sino que además ésta es filosóficamente auténtica y «sabia» en la medida en que es al mismo tiempo hiperbólica (clásica) y antihiperbólica (moderna). *Cfr.* Stanley Rosen, *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, New Haven-Londres, 1993.

jactancia con el atractivo de no tener atractivo alguno del que poder jactarse. El atributo posmetafísico aparece en productos teóricos que con su asequibilidad a todos quieren ganar puntos; *nothing is no critical*[32], y ellos cuidan celosamente de no permitir que hipérbole alguna prospere. Sin embargo, el descendimiento nunca podrá desvalorizar del todo las viejas hipérboles ni impedir que se presenten nuevas hipérboles.

Únicamente en un punto tiene el discurso de la situación «posmetafísica» del pensamiento un fundamento en la cosa misma; es decir, un apoyo en la nueva situación que respecto a las hipérboles se creó tras la intervención de Nietzsche. La significación de Nietzsche para la historia de la metafísica no radica en su tan señalada y diversamente objetada «inversión del platonismo». Radica en que él emancipó a la hipérbole de aquella necesidad de fundamentación que durante toda una era había sellado la *liaison* entre metafísica y resentimiento. La metafísica justificaba sus exaltaciones con la solidez de los fundamentos sobre los que quería edificar sus sistemas de enunciados; con su racionalismo forzado hacía invisible la naturaleza hiperbólica de su proyecto. Nietzsche, en cambio, había liberado el puro exagerar que, sin asidero en lo supuestamente universal, envía su flecha a lo alto. La hipérbole liberada desata la ligereza festiva, durante demasiado tiempo cautiva, y la fuerza autoeulógica del lenguaje[33]. «En verdad, una bendición es, y no una blasfemia, el que yo enseñe: sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Acaso y el cielo Arrogancia»[34].

También el hiperbólico Heidegger siempre había querido realizar esto, aunque –afín en esto a Adorno– sin mucho entusiasmo: ciertamente no se le escapa que la operación fundamental de la metafísica, la remisión al fondo más profundo o más firme, todavía debe verse como una maniobra del deseo de la subjetividad marcada por el ansia de poder y de seguridad. Como esencialista disimulado y necesitarista franco, como defensor de la necesidad y de lo sólido, grave, fatal, Heidegger se resistió a asumir la emancipación nietzscheana de lo accidental. Es cierto que destruye con Nietzsche el fetiche del fundamento y muestra cómo éste se transforma desde los antiguos hasta los modernos: desde el *hypokéimenon* de los griegos, y pasando por el *subiectum* moderno, hasta la moderna voluntad de poder; pero ignora por completo una sugestiva cualidad de la crítica nietzscheana de la hipérbole. Según ésta, el *hypokéimenon* debe entenderse ahora como *hyperkéimenon,* el *subiectum* como *superiectum,* y la voluntad de poder como voluntad de exageración. Lo en apariencia fundamental, cimentador, es en verdad, y desde el principio, un lanzar ha-

---

[32] *Cfr.* William Shakespeare, *Otelo*, Acto II, Escena I.

[33] *Cfr.* Peter Sloterdijk, *Die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes «Evangelium»*, Fráncfort, 2001.

[34] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra III, Vor Sonnen-Aufgang*, KSA, 4, p. 209.

cia arriba. En las hipérboles se despliegan tendencias del simple gusto y oportunidades subjetivas. El *sur* del surrealismo, el *meta* de la metafísica, el *trans* de la transcendencia son todos derivados del *hyper* de la hipérbole. No hay ningún «sobre» que no provenga de la exageración.

La crítica emancipada de la hipérbole ya no procederá a rebajar o deconstruir formaciones; se toma, sin deducirla, la libertad de aplaudir, sin razones, lo que acrecienta la vida. Basta con que el «cielo Arrogancia» se halle sobre una hipérbole para darle a ésta su razón. Esto no quita al escepticismo nada de su fuerza civilizadora. Pero, a diferencia del criticismo, que sigue interesado en rebajamientos, el escepticismo siente simpatía por todo tipo de hipérboles desde la conciencia de no tener que ceder a ellas. La condición para que esto suceda la crea el espíritu libre que toma distancia frente a la seducción. El espíritu es libre desde que disolvió la hipérbole metafísica por excelencia, la hipérbole del *lógos:*

> Esta libertad y esta celestial serenidad las puse cual campana azul sobre todas las cosas al enseñar que por encima y a través de ellas no hay ninguna «voluntad eterna» que – quiera. Esta arrogancia y esta necedad las puse en lugar de aquella voluntad cuando enseñé: en todas las cosas sólo *una* es imposible – ¡racionalidad!
>
> Un *poco* de razón, ciertamente, una semilla de sabiduría esparcida entre estrella y estrella – esa levadura está mezclada en todas las cosas. [...] Un poco de sabiduría sí es posible[35].

Nietzsche sustituye la hipérbole del *lógos* por la hipérbole del arte, sí, por la hipérbole libre, en virtud de la cual ahora vivir y exagerar son equiparados. Para encontrar esto plausible es necesario afirmar con Nietzsche la unidad de autoconservación y autoacrecentamiento. La crítica de la hipérbole pone término a la teoría crítica al estatuir la primacía de la exageración sobre la nivelación. No fue una astucia de la razón estética el que el proyecto de Adorno se presentara con el nombre de crítica. Su autor sabía muy bien que sólo las obras critican a las obras. Contra las hipérboles, sólo las hipérboles actúan. La realidad es una división de poderes de las hipérboles. Quien es consciente de esto podrá tener sus motivos para viajar serenamente, año tras año, a Sils-Maria para curarse en las alturas de Nietzsche de las malas interpretaciones en el valle del Meno.

---

[35] *Ibidem.*

V

ALÉTHEIA O LA MECHA DE LA VERDAD
(Sobre el concepto de una historia del desocultamiento)

Cuando el hombre se inflama,
todo se le da en un instante.
Maurice Merleau-Ponty

Quien quiera interpretar el encontrarse humano en el mundo de una manera actual puede partir del principio de que los seres humanos son criaturas del venir, seres a los que les viene algo al encuentro y, sin embargo, son ellos mismos los que vienen. Ésta es una idea hasta cierto punto clásica, aunque en modo alguno pensada hasta el final. En su estado sólo en parte clarificado podría sucederle que cayera en la trivialidad sin haber alcanzado jamás su forma madura. Cualquiera que pueda ser su evolución futura, sus formulaciones conocidas ya no satisfacen la necesidad del pensamiento contemporáneo.

En la tradición judeocristiana, la emoción fundamental humana de venir al mundo aconteció bajo el signo de la creaturidad, que interpretaba el ser-en-advenir como señal de una producción divina; de ello resultaba que el advenir humano tenía que quedar en segunda línea detrás del originalmente pasivo ser-puesto-en-el-mundo o ser-enviado. De hecho, el mundo cristiano medieval estaba más interesado en el orden y la permanencia que en el acontecimiento y la llegada de lo nuevo. La Edad Moderna, en cambio, la cristiana y la poscristiana, dio importancia a los momentos activos e innovadores de la relación del hombre con el mundo. Ella desplazó el acento del ser creado del hombre a su propia fuerza creadora; de ahí que venir-al-mundo significase en la perspectiva moderna ante todo: fabricar el mundo al que «el hombre» se propone venir según proyectos propios para crear las circunstancias en las que se realicen universalmente las ideas directrices de una vida humana digna. En las dos mayores antropodiceas de la tradición occidental –la interpretación cris-

tiana del hombre como criatura o vasallo de Dios y la moderna concepción euroamericana del hombre como ingeniero del mundo y productor de sí mismo– se expresan visiones reducidas de la emoción fundamental humana. Tanto el pasivismo de la metafísica clásica como el activismo de las doctrinas modernas de la autoactividad pierden de vista la naturaleza medial del ser que viene al mundo. La aventura del advenir no ha encontrado hasta ahora su autodescripción adecuada.

Como ser que viene, el hombre es un animal que viene esencialmente de un dentro. «Dentro» significa aquí: fetalidad; latencia; oscuridad; mundo acuático; familiaridad, recogimiento e intimidad, inconsciencia y silenciosidad. Con este vario sentido del dentro, venir-al-mundo debe entenderse diversamente: ginecológicamente como nacimiento, fisiológicamente como hacerse adulto, antropológicamente como cambio de elemento, políticamente como entrada en campos de poder, poetológicamente como poesía, y ontológicamente como apertura al mundo. Donde aparecen hombres, no aparece una especie biológica agitándose con todas las demás bajo la luz perfecta del Sol, sino que allí está el claro, sólo para cuyos habitantes puede acontecer que «hay un mundo». Por eso, venida y claro se corresponden de un modo radical. La luz sobre «todo lo que es el caso» no es un dato entre otros. Sólo el dirigirse una inteligencia al mundo hace posible el nacimiento del mundo a una luz inteligible. Tanto da que este dirigirse-a se conciba como un «precipitarse», como una caída, como estado de yecto, como un ser llevado, como éxodo o como eísodo: la venida del hombre es el «abrir los ojos» al ser, pues para él lo ente se ilumina. Desde este punto de vista se podría entender el adviento humano enteramente –con su punta epistémico-técnica– como un experimento de iluminación. La historia de la humanidad es la era del claro; la era de la humanidad es la del rayo formador de mundo, que no vemos como tal porque, mientras estamos en el mundo, estamos en el rayo.

Es así lógico que continuamente tratemos con lo iluminado y con la luz –también se podría decir, en este contexto: con lo pensado y con el pensar–, pero que el claro como tal raras veces o nunca lo reconozcamos. Sin embargo, hay para los miembros de nuestro círculo mundano un modo relativamente sencillo de fijar la atención en tal claro invisible. Basta con que echemos una mirada a la fecha actual y nos distanciemos de la información obtenida mediante una pregunta inusual. Supongamos que, como unos carteles y una mirada al calendario nos confirman, escribimos un determinado día del mes de junio del año 1993; entonces sólo necesitamos preguntar a ese «a tanto de tanto»: ¿cuándo vivimos realmente cuando vivimos en junio de 1993? No pretendo con esto sugerir que bajo el calendario oficial gregoriano reformado se esconda un calendario esotérico que revele a unos pocos iniciados un año distinto, que sería el verdadero, del decurso mundial. Lo que aquí pretendo es recordar que nuestro calendario documenta en la forma del secreto a voces casi todo lo que se

sabe de él como formación del claro, con el añadido de que lo esencial de su revelación está oculto y la ausencia de todo secreto en él constituye la mayor imprecisión.

No sabemos cuándo existimos cuando existimos en junio de 1993 porque nuestra conciencia cotidiana no tiene ningún sentido del tiempo en relación con las épocas; no podemos leer la esfera de nuestro reloj del mundo porque estamos presos en una forma de contar y datar ciega para los acontecimientos y nos hemos acostumbrado a hacer abstracción del drama cuya explicación es nuestro calendario. El cómputo del tiempo *post Christum natum* no es más que una analogía, establecida por los papas de los siglos V y VI, con el antiguo calendario romano de la ciudad y del Imperio, que contaba *ab urbe condita.* Los dos calendarios romanos (cronopolíticamente el romanismo se ha extendido por todo el mundo) expresan como muchos otros calendarios análogos la persuasión de que hay acontecimientos –aquí la fundación de una ciudad, allí el nacimiento de un niño– que cambian radicalmente la dirección del curso del mundo[1]. La sección, el distanciamiento de la historia anterior –en el sentido griego: la *epojé*– llega al extremo de que hay que distinguir los años posteriores de los anteriores como dos edades o eones del mundo separados por un tajo. En este sentido, nuestro calendario encierra una tesis sobre la data epocal de nuestro ser-en-el-mundo: lo que nos acontece se nos despliega en una gran ventana en el tiempo que se abrió con la fundación de la ciudad o el nacimiento del Señor.

Puede haber una cultura superior sin conciencia de la era mundial porque las culturas superiores son como tales relojes superiores o sistemas de cómputo del tiempo. Ya la antigüedad formulaba su convencimiento de que las eras del mundo humano no son homegéneas, sino que están divididas por profundos cambios en las formas de ser de las cosas y en las formas de existencia de los mortales. La doctrina primitiva de un regreso del tiempo o una sección epocal aparece en la distinción protomítica y cuasi universal entre los acontecimientos que se produjeron *in illo tempore,* en los tiempos fabulosos de los dioses y los héroes y aquellos otros que se desarrollaron en la era posterior y hasta la fecha, en la era humana. En los griegos, la primitiva separación del entonces y el después se diferenció, con la decantación de la mayoría de edad en escritura, en la gran narración de las edades del mundo, según la cual el curso del mundo va progresivamente decayendo desde un comienzo idealizado como edad de oro, y a través de una de plata y otra de bronce hasta el tiempo actual, que es una edad de hierro habitada por una raza endurecida como

---

[1] *Cfr.* Harold A. Innis, «Ein Plädoyer für die Zeit», en *Kreuzwege der Kommunikation. Ausgewählte Texte,* Viena-Nueva York, 1997, pp. 120-146, así como Thomas Macho, «Die erste Jahrtausendwende?», en *Tausend Jahre Abendland. Die großen Umbrüche,* Fráncfort, 1999, pp. 20-35.

la nuestra[2]. Platón acabó dando también a la conciencia mitológica de la cesura entre tiempos primitivos y tiempos actuales una versión filosófica y cosmológica cuando expuso su especulación radical de la gran transformación, de la *metabolé* por la cual todos los movimientos que en la era de Cronos se habían producido como de derecha a izquierda, desde los finales hasta los comienzos, se cambiaron en la era de Zeus en procesos de izquierda a derecha, de los comienzos a los finales. Así cambió el cosmos entero, en la transición al gobierno de los dioses olímpicos, la dirección de su circulación y de su curso. La sección en el tiempo marca al mismo tiempo, según esta imagen mental, una revolución en la forma de ser de las cosas.

Ante este trasfondo se puede observar que el «gran pensamiento» se presenta siempre formalmente como exégesis de diferencias en las edades del mundo: ya sea, como en Daniel y san Agustín, en el modo de una doctrina de las épocas según el trato de Dios con el mundo, ya sea, como en Hegel, cual historia de las etapas del autoconocimiento del espíritu, o, como en Heidegger, en referencia a las épocas de desvelamiento y velamiento de la verdad o incluso, como en Gotthard Günther –para mencionar la más exigente de las doctrinas hasta ahora conocidas sobre las edades del mundo–, como despliegue gradual de proyectos y problemas lógicos que se plantearon a la humanidad, inicialmente en la era animista de la monovalencia, luego en la era de la bivalencia de las culturas superiores locales, y finalmente en la era de la polivalencia de la cultura mundial que ahora alborea.

Ante este cuadro podría decirse que los calendarios históricos tienen siempre la particularidad de marcar reformas del mundo. Para determinar cómo hay que situar el tiempo actual en el tiempo universal, los calendarios informan de una gran cadena de acontecimientos y situaciones que precedieron a la edad actual del mundo. Quien vive en la actualidad se halla siempre a la sombra de un acontecimiento inaugural que imprimió una dirección al período actual. Estos períodos así computados tienen la forma de calendarios de consulta. En ellos se refleja una conciencia reciente –comparada con la propia de los antiguos mitos– de la dirección de los tiempos y del poder modificador del sentido universal que tuvieron ciertos acontecimientos fundacionales e inaugurales.

En este acontecer, los antiguos poderes naturales del modo de existencia anterior a los calendarios pasan necesariamente a un segundo plano; en él, los días, las semanas y los meses son también los de los dioses antiguos (con la excepción del día del Señor, *dies domenica,* al menos en las lenguas románicas), y a través de ellos, los de la antigua naturaleza; el año computado, en cambio, es el de la ciudad, el del Imperio, el de la

[2] *Cfr.* Hesíodo, *Los trabajos y los días,* vv. 109-201; Ovidio, *Metamorfosis,* libro I, vv. 89-150.

Iglesia o el del proyecto de humanidad. Es lo que sucede con este junio de 1993: el nombre del mes recuerda a la reina romana de los dioses Iuno Regina, que bajo el signo de la abundancia estival cuida del ciclo perpetuo, o al menos regular, de matrimonios y cosechas; el número del año, en cambio, recuerda el proyecto universal cristiano, que con paso irreversible marcha hacia una meta o un fin aún velados. En la relación del mes con el año se refleja la relación, entendida desde la perspectiva de la cultura superior, de la naturaleza con la historia, análoga a la del escenario con el drama, o a la de la pista con la carrera. Los calendarios de las culturas superiores abren un pasillo de tiempo en la vieja naturaleza homogénea y crean en ella un claro en el que puede quedar manifiesta la primacía de las historias irreversibles sobre el eterno retorno de lo idéntico.

Cuando en junio de 1993 los seres humanos hablan sobre «el hombre y la naturaleza» o de la «naturaleza en la cabeza», lo hacen en este pasillo de tiempo y en la historia de la oposición de tiempo humano y tiempo natural. A lo que aquí se llama tiempo de la humanidad pertenecen los poderes impulsores de los mundos políticos, técnicos, científicos y religiosos, y a la evolución de los Estados, el ritmo en la producción de ideas, la impaciencia de las misiones y la comercialización global de los medios técnicos. Parece como si en el pasillo histórico hubiera dispuesto un generador de acontecimientos del que surgiera con frecuencia cada vez mayor lo revolucionario, lo asombroso y lo memorable. Esto no debe entenderse solamente en el sentido de que los asuntos entre los pueblos y las colisiones entre imperios den más trabajo a la memoria humana (aunque sea cierto que sólo las culturas superiores dan ocupación a cronistas e historiadores), sino más bien en el de que de todas partes las actividades multiplicadas –los griegos tenían para las múltiples ocupaciones urbanas la palabra *polypragmasýne*– llaman a una nueva orientación del aprendizaje que exige a los hombres prepararse para una proliferación de verdades. A la aspiración al saber –y esto significa *eo ipso* al *nuevo* saber subjetivo u objetivo– se asigna ahora un puesto destacado en la lista de virtudes humanas.

Sólo dentro de una forma de mundo atenta ya a la afluencia de verdades nuevas pudo decirse la frase con que comienza el Libro I de la *Metafísica* de Aristóteles: que todos los hombres aspiran por naturaleza al saber. En esta hipérbole latentemente polémica, Aristóteles defiende su concepción de la filosofía como investigación frente a la definición platónica del saber como recuerdo. Al mismo tiempo subraya el carácter de problema de la investigación filosófica, y aún más de la científica. Donde las tareas intelectuales se conciben como «problemas», se reconoce que las soluciones son promesas que se cumplirán más tarde. A lo que Heidegger hizo salir a la luz en sus sondeos sobre la ecuación de Ser y Tiempo, corresponde desde una óptica psicohistórica la ecuación entre tiempo y anhelo, y desde una óptica dramatúrgica la ecuación entre tiempo de la acción y tiempo del desvelamiento. Las palabras de Schiller so-

bre la tragedia de Sófocles *Edipo rey* –un «análisis trágico»– pueden valer, dentro de ciertos límites, para la época de la investigación: la historia es, como la investigación, el acontecer en el curso del cual las cosas se «hacen manifiestas».

Sobre la base de estos argumentos se puede hacer plausible la necesidad de tomar en consideración una correspondencia, y aún más una equivalencia, entre el teorema, que Jaspers sometió a consideración, de la época axial y el concepto heideggeriano de la historia del Ser, si es que en su consideración de las formas de mundo y de autorrepresentación propias de las culturas de la «época axial» en China, India, Persia, Palestina y Grecia, Jaspers habla de algo que también Heidegger tenía a la vista en su idea del «destino» de la verdad, especialmente desde sus orígenes en el pensamiento griego. Se puede reconocer, enlazando con ambos pensadores, cómo las «rupturas» indicadas provocaron una revolución en el régimen de la verdad de las culturas superiores; una revolución que instaba a una subordinación radical del antiguo saber mítico y cotidiano a nuevas formulaciones lógica y éticamente más exigentes.

Ésta es una descripción ideal-típica de aquel momento en el que, en palabras de Heidegger, «el primer hombre alzó la cabeza»; y esto es el verdadero eje, que divide el proceso del mundo en un antes y un después; aquí comienza la experiencia del pensar en el sentido inconfundible de la cultura superior, cuyos representantes recibieron, por así decirlo, un bautismo espiritual y se iniciaron en otro orden del saber y en otro compromiso respecto a la tarea de hallar la verdad. Esto nos aclara que el calendario mundial occidental, con su división del tiempo en el *ante* y el *post Christum natum,* no constituye ningún fenómeno singular de la periodización del mundo, sino que es un monumento particular del cambio universal que se operó en la época axial. Él divide –de una manera de todo punto típica y tal vez indispensable– las épocas del acontecer mundial en aquellas que aún no conocían «lo nuevo» y aquellas otras a las que pudo mostrárseles lo que antes permanecía oculto porque los tiempos estaban maduros.

Es parte del *pathos* de la teología cristiana en relación con las edades del mundo el que nos hable de una novedad que muestra lo anteriormente acontecido bajo una iluminación que lo cambia todo. Esta manera de tratar la temporalidad nunca habría podido adquirir forma y resonancia si no hubiera respondido a la necesidad lógico-temporal de su época[3]. En el campo de la época axial, la forma del mundo permite apreciar por sí sola una inclinación a la reforma y favorece en gran medida los discursos acerca de nuevas verdades y nuevos tiempos. Lo que hoy solemos llamar antigüedad es la primera era que quedó hendida por una inaplazable lucha de titanes entre el cuerpo de verdades antiguas y el descubrimento de otras nuevas, así como su registro y transmisión. De ahí que se supiera

[3] *Cfr.* Hans Maier, *Die christliche Zeitrechnung,* Friburgo-Basilea-Viena, 1991.

fundamentalmente distinta de los tiempos primitivos y de los eones pasados. En el frente de las nuevas verdades combatían aliados representaciones del saber y tipos de discurso muy heterogéneos, por lo que no puede soprender que en ese frente se manifestasen todos a la vez: los primeros científicos, los primeros conocimientos etnológicos y geográficos, la introspección psicológica, los programas imperiales, los mensajes religiosos y el mediumnismo mánico, en desorganizada síntesis. Siempre que se divisó un triunfo de lo nuevo que, sin embargo, se presentaba como lo más antiguo y eterno, se desencadenó una competencia entre distintas verdades nuevas, como en la conocida disputa entre sectas filosóficas y en la lucha, que Platón hizo inolvidable, de los tenidos por verdaderos filósofos contra sus copias, los sofistas.

Que en el período axial[4] estaba de muchas maneras y en muchos lugares en el aire una revolución en la historia de la verdad, como lo estuvo en los griegos y no sólo en la subcultura profética judía, que desembocó en el mesianismo realmente existente, es algo de lo que nos convence cada mirada que echamos a lo que nuestra antigüedad nos ha transmitido. Ovidio describe en el libro XV de sus *Metamorfosis* la aparición del legendario Pitágoras de una manera que en todos los respectos podría calificarse de evangélica, si el cristianismo no se hubiese apoderado de esta expresión más de la justa medida. No es cierto que el cristianismo agotara la capacidad de anunciar buenas nuevas con nuevas verdades. Aquí sucede más bien que, en las culturas superiores, es propio del carácter de las neoformaciones de regímenes de la verdad el que por doquier aparezcan inteligencias maestras que reclaman para sus afirmaciones cualidades evangélicas y testimonios cuasi divinos. Pitágoras aparece en el texto de Ovidio como quintaesencia de los maestros y reveladores de sabiduría que en los años fundacionales, los de irrupción de nuevas verdades, estremecieron los oídos de sus conciudadanos con declaraciones inauditas: «él vio con los ojos del corazón lo que la naturaleza oculta a las miradas humanas»[5]. En el pasaje central de su discurso, el de la transición entre el anuncio de la prohibición universal de matar, con sus implicaciones de una vida vegetariana, y la doctrina de las migraciones del alma, cuya muerte los ignorantes temen sin razón, Ovidio pone en boca de su filósofo una declaración sobre la novedad de sus doctrinas:

---

[4] Empleamos aquí esta expresión sin comentarla, pero también sin ignorar las razones de la crítica a este concepto proveniente de diversas ciencias de la cultura y de la filología. En especial las que Jan Assmann ha expuesto en su libro *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und kulturelle Identität in frühen Hochkulturen*, Múnich, 1992, pp. 290 ss., donde arguye de una manera convincente que incluso Eknatón (siglo XIV a.C.) y Mahoma (siglo VII d.C.) se incriben objetivamente en la serie de reformas del período axial, con lo que el fenómeno de la supuesta sincronicidad pierde su plausibilidad y su aura de misterio. El núcleo del efecto de la época axial sería en verdad el paso en las culturas de la coherencia ritual a la coherencia textual. Esto refleja la transición de la cultura oral a la literaria.

[5] *Metamorfosis*, Libro XV, vv. 63-64.

Siendo un dios quien mueve mi boca, haré caso
del dios, descifraré mi Delfos, y hasta el éter mismo,
correré el cerrojo del sentido del sublime oráculo,
anunciaré grandes cosas que ninguno de los espíritus precedentes vislumbró
y que permanecieron largo tiempo ocultas[6].

Ovidio trabaja ya, como cosa natural, con el paradigma del discurso sobre nuevas verdades y cifra la legitimidad de su filósofo en el hecho de haber sido enviado por dioses epistémicamente comprometidos. Es como si en aquel tiempo los celestes hubiesen tomado la determinación de renunciar a los lenguajes oraculares sobrecondensados y manifestarse a los hombres en forma de ideas lógicas e instrucciones morales universalmente inteligibles. En adelante, la verdad será lo que, tras haber estado largo tiempo inexplorado y oculto *(diu latuere),* se exprese en un lenguaje claro y organizado por un *lógos* deíctico, conciso y demostrativo.

De ese modo cobra forma un nuevo orden de la revelación: se impone un régimen epifánico transformado que atrae cada vez más a los hombres con su exigencia de nuevas verdades. Tal es la idea que el filósofo griego Jenófanes expresó en un verso transmitido por Estobeo:

Ciertamente, los dioses no revelaron todas las cosas desde el principio a [los hombres,
sino que, mediante la investigación, llegan éstos [los dioses y los hombres] [con el tiempo a descubrir mejor[7].

Propongo a propósito de estas reflexiones interpretar el pasillo de tiempo de la forma de mundo posterior a la época axial como época de descubrimiento en el sentido de Jenófanes, es decir, de un descubrir «con el tiempo», con lo que el calendario de Occidente exhibe desde el principio tanto una dimensión epistémico-epifánica como una dimensión soteriológica. El calendario cristiano, que sitúa como eje de las épocas la revelación de Dios en su «hijo», conforma un calendario aletheiológico que toma como punto de partida la irrupción de nuevas verdades en el pensamiento auténtico y dominador de la realidad; los tiempos de la salvación y los años del Señor que nuestra convención oficial de datación todavía cita son también una forma de cubrir la época de la investigación y los años de la toma del poder por el saber probado. Es la época en la que las comunidades permanecen expectantes y atentas a la afluencia de formulaciones científicas, técnicas y metafísico-epifánicas.

La mayoría de las culturas superiores ha respondido a esta situación con estrategias sacerdotales-expertocráticas; sólo en la sofística griega se

---

[6] *Ibidem,* vv. 143-147.

[7] *Cfr.* Jaap Mansfeld, *Die Vorsokratiker,* Stuttgart, 1987, p. 223; Jenófanes, Fragmento 31.

encuentran conatos de una democracia lógica y una mediación forense-exotérica de la investigación, motivo suficiente para los modernos de la conveniencia de enlazar con este modelo. Cuando Heidegger halló motivos importantes para verter la palabra griega *alétheia* en el término alemán *Unverborgenheit* [estado de desocultamiento], puso con justificada energía el acento en el carácter de «advenimiento» de todo incremento de la verdad en la perspectiva y el discurso humanos, aunque desconfiaba de la idea ilustrada de una constante acumulación del saber. También desplazó Heidegger el sentido del desocultamiento, supuestamente entendido en el modo griego original, sobre todo hacia la interpretación precientífica del mundo. Según él, fueron principalmente las dotes heroicas de los griegos las que permitieron a éstos contemplar el juego de ocultaciones y desocultaciones sin tranquilizantes metafísicos, mientras que la posterior acentuación de los incrementos del conocimiento y de la disponibilidad segura de los mismos delata ya, a juicio de Heidegger, la fatal decadencia de la comprensión de la verdad. Con todo, el filósofo acentúa convenientemente el sentido de desocultamiento que la verdad posee y que le pareció que la palabra griega *alétheia* expresaba si se lee el *a*- como privativo. La verdad, según ello, se «cobra» sacando al ente de su estado oculto o inexpreso, y en este sacar al ente de dicho estado radica la «más íntima relación del ser humano con el todo de lo ente»[8]. Los modos de esta intervención en el estado de ocultamiento confieren a la verdad misma su dilatada historia. Para nuestro círculo cultural, la verdad es en gran medida congruente con la historia de la técnica y su socialización[9].

La aletheiología o doctrina del desocultamiento de Heidegger insiste en que todas las verdades nuevas han de leerse «propiamente» como verdades adicionales, es decir, como verdades que, dentro de un marco epocal, pueden añadirse a un repertorio; estos marcos epocales son en Heidegger, por así decirlo, grandes coyunturas que especifican el sentido del saber y de la verdad según diferentes modelos. En tiempos preplatónicos hubo así, como acabamos de ver, una coyuntura originaria en la que la esencia de la verdad era pensada de la manera más pura como un salir a la luz fenoménica del día y un regresar al siempre henchido estado oculto: una relación que se correspondería con el –bien entendido– primitivo concepto griego de *physis,* que tendría que comprenderse desde el de la germinación vegetal; luego se inicia la coyuntura platónico-aristotélica del pensamiento en conceptos de esencia y sustancia, que acostumbramos a llamar antigüedad clásica o primera Ilustración; en ella, «verdad» sig-

[8] Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit,* Fráncfort, 1992, p. 43.

[9] Que junto a esta historia del acto de sacar al ente del estado oculto haya también una historia de la automanifestación de lo velado es algo que habría que demostrar mediante una crítica histórica de la razón epifánica.

nifica predominantemente participación en el «ser siempre»; a esta coyuntura sigue la cristiano-medieval, con su retroceder a una comprensión de la verdad como revelación graciosa, de la que tuvo que resultar un interés predominante por las cuestiones de la salvación y una notable neutralización del interés en el conocimiento de la naturaleza; finalmente, la nueva coyuntura moderna, la de la filosofía del sujeto, que desemboca en la más fría noche del mundo, dominada por gigantomaquias de voluntades de poder. Y en cuyas horas más perdidas de la mañana finalmente se muestran los primeros albores de un posible nuevo día en el que el sentido del Ser, de la verdad y del saber se habría nuevamente transformado para inicarse la coyuntura postmoderna, postarmazón, postsubjetivista, quizá incluso neoprimitiva griega.

Si sometemos el gran panorama de Heidegger de los destinos cuasi anárquicos de las coyunturas de la verdad, o de los virajes inmanejables del sentido del Ser, a un examen más detenido, encontramos que la serie de cinco coyunturas (mejor, de cuatro fases y media, puesto que la introducida, o esperada, por el propio Heidegger aún no puede distinguirse con nitidez) no muestra en realidad más que una única verdadera cesura: la del umbral entre el pensamiento griego primitivo y el evolucionado. A partir de él imperan las condiciones para el olvido del Ser, o, como también cabría decir, para la interpretación errónea de la *physis:* ellas confieren al grupo de épocas que forman la Antigüedad, la Edad Media y la Edad Moderna, a pesar de sus profundas diferencias, su unidad en la «historia de la verdad», unidad consistente en la identidad oculta de metafísica y nihilismo. Sólo por ello se puede desenmascarar ya a Platón como agente del olvido del Ser y situarlo en una línea en la que se adivina el programa cartesiano: hacer al hombre *maître et possesseur de la nature.* En la era del nihilismo arde la mecha de la verdad hasta que se produzca la epifanía del gran estallido. La aniquilación final sería la manifestación de la nada, que todo devenir ya es «propiamente».

Si tomamos seriamente el aventurado resumen de Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna bajo el título de nihilismo, vemos que para Heidegger sólo ha habido en la historia acontecida conforme a ese robusto resumen, en el fondo, sólo dos épocas de la verdad: la originaria y la decadente. Mas, pasadas ambas, se dibuja ya, como es costumbre en los grandes relatos, el comienzo de una tercera que retomaría la verdad inicial – y, por qué no, en un nivel superior (aquí el antihegelianismo de Heidegger no es unívoco, pues también Heidegger reconocería y reclamaría, como Hegel, el mérito de saber en último resultado más que Heráclito). La *translatio philosophiae ad Germanos* es una de las condiciones para el retorno de la verdad griega gracias a la contribución alemana.

Con esta narración, tan ridiculizada, de las épocas y lenguajes primarios de la verdad, Heidegger no es sino un narrador clásico y un terapeuta ejemplar. Como todos los narradores premodernos, emplea un esquema triádi-

co con un estado primitivo no perturbado, un estado intermedio perturbado y un neoestado primitivo recuperado, si bien enriquecido: comprensión inicial del Ser, olvido del Ser y nueva comprensión del Ser. El presocratismo de Heidegger corresponde al hábito terapéutico de retroceder desde la crisis actual hasta en el estado anterior a la perturbación, y desde éste avanzar una segunda vez hasta el presente, esta vez casi sin pasar por las perturbaciones del estado intermedio, aunque durase dos milenios y medio. Este proceder se funda en la expectativa, habitual en las terapias, de un nuevo comienzo: del mismo modo que las vidas personales no necesariamente tienen que fracasar, también los procesos de civilización no tienen por qué meterse, como la euroamericana, en un callejón sin salida. Del mismo modo que en las biografías hay ocasionales nuevos comienzos, también la cultura entera de la modernidad podría reiniciarse de un modo más adecuado, cosa ciertamente improbable, pero no impensable. El nuevo comienzo sería el Dios que aún nos salve, ante todo de nuestra falsa autodescripción como sujetos y nuestra fijación a la ontología-*gadget* del mundo técnico. El presocratismo regenerativo recomienda una terapia primaria de la razón: retroceder por detrás de las rígidas defensas con que el metafísico idealismo eidético quiso hacer invisible el acontecer. Esta recomendación terapéutica no está exenta de peligro: quien no quiere sentir el acontecimiento experimenta el armazón.

Desde la revolución de la época axial, la humanidad euroamericana se halla sentada, como después de esta retrospección, y sólo en ella, podemos pensar, sobre una bomba de relojería dispuesta en la historia de la verdad cuyo tic-tac espera el momento en que ya no sólo salgan a la luz nuevas verdades, sino en que la verdad sobre la verdad misma se revela explosiva. Ésta es una coyuntura que los éxitos –utilizo aquí esta palabra de forma deliberadamente acrítica– de la ciencia moderna y de su técnica de tal modo han evidenciado, que todas las desviaciones pluralistas y relativistas no están en condiciones de hacer nada para detener el tic-tac del reloj del saber.

Del carácter de mecha del proceso de las nuevas verdades ciertamente se puede ser consciente, como ya subrayamos, sólo desde una visión posterior, porque sólo después de tomar el poder sobre el fuego nuclear y del avance en la fábrica genética de lo viviente cobra relieve el ocaso del saber de la época axial europea en cuanto «prehistoria» de estos resultados. La situación de emergencia actual, tardíamente declarada, creada por el saber adquirido nos obliga a retroceder a la historia preparatoria. Para seguir con la imagen del proceso del saber como una mecha encendida que causará una «explosión»: se trata aquí, sin duda, de un encendido en dos o tres fases, y en cuyo comienzo no era en modo alguno previsible el final. Demócrito y Leucipo no fueron maestros directos de Niels Bohr y Max Planck, y sin embargo impulsaron la primera fase de un proceder cuyo alcance cognitivo tuvo sus efectos hasta la baja Edad Media; enton-

ces entró en escena con Galileo y otros de su mentalidad una nueva generación de físicos de la que Carl Friedrich von Weizsäcker ha podido decir con razón que desde ellos hasta la bomba atómica hay una línea recta. En este sentido se puede afirmar que la mecha de la verdad (en su largo desempeño) corre de Jonia a Los Álamos.

En el último tramo de este cordón del conocimiento es significativo que las nuevas verdades irrumpan en el mundo humano de un modo tan irresistible como las reacciones en cadena. En su primera aparición es típico que sólo unas pocas están presentes, hasta que se da la posibilidad extrema de que un único lógico o un descubridor adelantado pueda tener razón frente al resto de la humanidad, y no porque tenga un acceso privilegiado a la verdad o porque –como en ocasiones se dice de Platón– aspire a la monarquía lógica, sino porque goza del acceso potencialmente universal algo antes que otros. Pero, incluso si se acepta la imagen de la mecha cognitiva para la historia de la física desde el crepúsculo jónico hasta el proyecto Manhattan, no está del todo claro hacia qué explosión o implosión camina la historia de la *reflexión* humana en el seno de este acontecer. Sólo parece claro que con una mera repetición del concepto de *physis* pensado en la primitiva manera griega nada puede hacerse.

No me extenderé por el momento en estas referencias a la tenacidad con que la historia de la verdad sostiene la forma de mundo que nuestro calendario recoge. Bastará con dirigir en lo que sigue la mirada al incremento de verdades consagradas por la parte del proceso que determina la historia de la civilización. Aquí hemos de preguntarnos por las premisas culturales de la toma del poder por la lógica. Es fácil de reconocer que en este cambio de perspectiva entra en juego el teorema de la voluntad cognitiva de poder, y no menos fácil de entender por qué esta fórmula juega el papel decisivo en casi todas las interpretaciones de la relación moderna entre hombre y naturaleza. En la medida en que a la humanidad de la modernidad avanzada el poder le produce malestar, en sus inteligencias críticas se extiende una inclinación a deducir el poder fáctico de una voluntad, y a pensar la voluntad como algo que se puede tener o no tener, afirmar o negar. He de confesar que tengo a esta costumbre por una senda perdida, y no en el sentido de Heidegger, sino en el más profano del callejón sin salida, pues con una negación moral de la voluntad se subestima la forzosidad, más fundamental, del poder y la capacitación para querer que la historia de la verdad ha hecho posible. Más razonable me parece una averiguación que esclarezca las fuentes de la voluntad de poder en la historia de la cultura.

Para ello es preciso clarificar ciertos rasgos de la relación primaria con la naturaleza de las hordas de *homo sapiens,* rasgos que se resisten a entrar en el cuadro holístico que a menudo se ha invocado en tiempos recientes para, a la vista de la evidente disonancia entre historia natural y mundo humano industrializado, recordar tiempos perdidos de feliz adap-

tación o ajuste del *homo sapiens* a una naturaleza más respetada que dominada. La historia de nuestra especie sólo puede concebirse desde el principio como una secesión tan lenta como fundamental de la naturaleza natural. La esfera de la existencia humana posee desde bien temprano una dinámica aparte, segregada y fundada en evoluciones especiales.

Se puede caracterizar la paleoantropología directamente como ciencia de la historia natural de lo contranatural en el hombre. Ella trata del hombre como el ser distanciado que, en virtud de una evolución especial de sus técnicas de distanciamiento, ha podido moldearse como un miembro de lujo de las comunidades naturales de seres vivientes. Esta definición da cerrojazo a las fábulas holísticas que sugieren que es necesario ver en el hombre un ser cuya naturaleza radica en la entrega a un todo. La historia especial de los tiempos primitivos del hombre nos enseña lo contrario de todo esto: el hombre no es el animal que se entrega a la naturaleza, que la deja actuar en todo para él y ante él, sino el genio del apartamiento, que sorprendentemente se instala en la no-adaptación. La inteligencia humana consiste en la capacidad para hacer perpetua la inverosimilitud de su peculiar forma de vida mediante constructos adicionales. A este respecto puede decirse que el hombre es el animal que no se entrega; es un ser que por su no-entrega ha de pagar el precio de las evoluciones arriesgadas o, como últimamente se dice, creadoras. Porque esto es así: se introduce en la especie paradójica el sueño de un estado en el que nunca estuvimos; una nostalgia de lo que nunca fue, cuyo nombre mitológico es paraíso y cuya nueva formulación cuasi científica conduce a cosmologías idealizadas o, mejor dicho, holismos cosmomatriarcales.

La objetivación de la naturaleza por las ciencias modernas no repara el hecho de la injusticia ontológica –como cree un pensamiento estrechamente católico y ecopietista–, sino que es una explicación consecuente, aunque tardía, de los potenciales de disidencia respecto de la naturaleza de los que la especie excéntrica estuvo grávida desde los primeros días de su especial evolución. La historia natural de la objetivación de la naturaleza es el verdadero asunto del hombre; ni siquiera los presocráticos constituyen aquí una excepción. Su fase caliente se inicia en la parte de la bomba de relojería de las irrupciones del saber en forma de nuevas verdades que, tras la invención del inventar en la ingeniería moderna, dramatizaron nuestro calendario mundial y le hicieron adquirir por ahora un movimiento cada vez más atropellado.

Quien se proponga describir este proceso no sólo como historia de una pérdida y de un infortunio –no sólo como aquel ominoso naufragio de la tierra en el espíritu, del que hablaban los filósofos alemanes de la vida en los tiempos de la Primera Guerra Mundial– no podrá menos de asumir la tarea de interpretar la historia de la toma del poder por la física, donde las distintas culturas forman distintos grupos de autoexperiencia que hasta hoy poco saben unos de otros. Sólo con la creciente negatividad de

nuestra relación con la naturaleza, con el aumento de las posibilidades de aniquilación de la naturaleza en la línea experimental euroamericana pudo la especie excéntrica encerrarse en sí misma y confesar su negatividad y su distanciamiento esenciales. Se podría hablar, a propósito de esta autoimposición trágica, de un nacimiento de la conciencia de especie ante el espectro de la posibilidad del suicidio. Sólo desde la posición postsuicida, claramente tomada, desde la negación de la autonegación, regresaría la naturaleza desde el rebajamiento materialista y la objetivación aniquiladora a un Yo que arraigaría en la «physis» de una manera nueva, que no se intalaría ni en la impotencia infantil ni en la depredación economicista, sino en una conciencia madura de la posible coproductividad entre inteligencias prehumanas, humanas y posthumanas.

La negatividad de la posición humana hacia la naturaleza, nacida ella misma de la naturaleza, sólo puede volverse positiva cuando los propios hombres, hablando figuradamente, hayan llegado lo suficientemente lejos por el «otro lado» de la naturaleza; más exactamente, por el otro lado del naturar. Un concepto sustantivo de naturaleza no haría más que desorientarnos, pues la naturaleza no puede concebirse por lo que ella «sea» o por lo que ella exhiba, sino sólo por lo que ella hace o a través de lo que en ella acontece. La acción de la naturaleza es el naturar, algo tan cierto como que ella es, y así debemos concebirla, la poseedora de un monopolio original respecto a toda creación. El hombre que se pasa al otro lado es *eo ipso* el negador de ese monopolio y el competidor providencial de la naturaleza en cuestiones relativas al producir, engendrar y originar. Donde la naturaleza tenía hasta ahora la competencia exclusiva en la producción de organismos, hace su aparición en el curso de la historia europea una segunda ingeniería, una segunda organización con la apenas disimulada tendencia a lograr una configuración alternativa de reflexión y materia[10].

En la clarificación de esta competencia, el *experimentum mundi* tiene su núcleo racional en la fase de nuevas verdades de la historia «después de Cristo». La era que nuestro calendario marca llegaría a su término cuando se operase el cambio de lado del hombre desde el sólo-resultado de la naturaleza a coproductor de naturaleza y de subjetividad artificial. Entonces ya no se procedería a datar sólo *post Christum natum,* sino aún

---

[10] Gotthard Günther lo ha expuesto en sus textos capitales de filosofía de la técnica: «Se regresa hasta las últimas condiciones de la existencia material misma y se desea comprobar si no hay una segunda vía para crear, a partir de las formas fundamentales de existencia objetiva, un ser capaz de reflexión. La primera vía ya la conocemos. Es la que "la naturaleza" misma recorrió cuando produjo los organismos.

Pero sigue abierta la cuestión de si éste es el único camino ontológicamente posible o existen otras posibilidades no orgánicas. De aquí también el estrecho parentesco de la cibernética con los problemas de la física de los cristales, con la física del cuerpo sólido en general y con las perspectivas de la teoría cuántica». En Gotthard Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik,* Baden-Baden y Krefeld, 1963, p. 68.

más *post naturam imitatam.* La era metafísica de la superación de la naturaleza por la fe –marcada por las palabras directrices cristianas «resurrección», «ascensión a los cielos» y «hombre nuevo»– habría dejado paso a una era de duplicación y complementación de la naturaleza mediante la técnica, cuyo tema capital sería la auto-observación de la naturaleza naturante a través del hombre; o, si se quiere, comenzaría la era de la naturaleza que ha ascendido a su cabeza.

Que esto no es sólo una especulación exagerada en el estilo de la filosofía tardorromántica-idealista de la naturaleza, sino algo inherente a la intervención de las modernas técnicas científicas en las matrices energéticas e informáticas del proceso físico del mundo como su *movens* más íntimo, se puede experimentar con cada mirada, aun fugaz, a los inquietantes avances del moderno poder-saber. Tras las formas históricamente relativizadas del obrero, el artesano y el ingeniero primario hace ya tiempo que se dibuja la silueta del segundo ingeniero, del productor de naturaleza.

Desde la perspectiva de la historia de las ideas se puede mostrar fácilmente que los sueños de demiurgo, los fantasmas de ruptura del monopolio de la naturaleza en las creaciones, son mucho más antiguos que la técnica moderna, por mucho que la genética operativa de hecho sólo haya actuado en tiempos recientes, después de haber entrado en los secretos de la reproducción de plantas, animales y seres humanos. Hay una línea muy antigua de visiones prototécnicas que aspiran a emancipar al hombre de su posición de ser pasivamente producido, engendrado y nacido, y trasladarlo al otro lado de la Creación, a la región de las originaciones, al centro generador de formas.

Cuando tratamos de pensar la naturaleza en sentido preciso, esto es, el poder generador, como un proceso con dos lados, entramos en un campo en el que está en juego el proceso generativo mismo. La intervención humana ampliada implica un cambio de lado que convierte al producido en productor, al nacido en alumbrador, al originado en originador. A través de largos trechos, la historia de la técnica no ha sido, con sus precursores, otra cosa que un informe de las acometidas para convertir en útero la cabeza humana (o, como más correctamente habría que decir ahora, la cabeza masculina y sus talleres prototípicos, la fragua y el laboratorio). Este tipo de contexto está bien documentado sobre todo en el universo de la metalurgia más antigua. Los historiadores de las ideas han demostrado que a lo largo de un milenio ha existido una continuidad en concepciones que han persistido desde los antiguos metalurgos hasta los alquimistas medievales y protomodernos para mostrar una curiosa supervivencia tanto en doctrinas mesiánicas de la producción de tipo marxista como en las subculturas tecnómanas.

Se sabe que en ciertas civilizaciones de las Edades del Bronce y del Hierro el trabajo de transformación de las menas estaba envuelto en un

complejo sistema de ideas rituales y mágicas fundadas en experiencias turbadoras de las labores humanas y en sinergias de fuego y saber. Pronto se presintió que en las fraguas acontecía algo monstruoso que ya no cabía interpretar solamente en analogía con el silencioso crecimiento de las plantas en los campos. Las antiguas fraguas eran centros de entusiasmo demiúrgico, envuelto en el ambivalente estremecimiento que causaba la obra sagrada del diablo que eran las transformaciones de la materia. Textos muy tempranos testimonian que los primeros metalurgos trataban de alcanzar el otro lado de la reproducción. Sus hornos eran como úteros, y los metales como embriones sometidos en un interior artificial a una maduración acelerada. Además, lo que la roca parecía preparar en su seno en el transcurso de milenios, el silencioso parto de sus hijos metálicos, especialmente el del oro en ella gestado, acontecía, según la idea transmitida, en pocas semanas en los talleres de los herreros y en los alambiques de los alquimistas. Si hubiese algo así como un origen puntual identificable de la idea de que las naturalezas son modificables por la intervención humana, sin duda se hallaría en los fantasmas mayéuticos de los primeros metalurgos y mineralogistas, que se veían como asistentes de los senos de las minas y ejecutores de las obras de la naturaleza.

El acento decisivo de estas prácticas demiúrgicas, que pretendían crear nuevas vidas en los talleres y esperaban los partos de los hornos, siempre recayó en el aspecto del tiempo; el ingeniero iluminado era un acelerador de embarazos imaginarios, un manipulador del *tempo* de la naturación. En este sentido, los herreros y los alquimistas no eran primariamente productores de naturaleza, sino en todo caso dueños de otro tiempo, de un tiempo acelerado; se veían a sí mismos como asistentes y ejecutores que con buena intención intervenían en las tendencias latentes en las rocas y los senos telúricos para impulsarlas mediante procedimientos sagrados y peligrosos, más rápidos que los que la vieja naturaleza era por sí sola capaz de emplear[11].

Desde que la combinación, típicamente moderna, de poder hacer y saber prospera, los seres humanos, o digamos nuevamente, los varones so-

---

[11] Sobre la diferencia ontológica entre *homunculus y robot, cfr.* el artículo así titulado de Gotthard Günther en *Das Bewußtsein der Maschinen*, cit., pp. 166-173. Mientras que los alquimistas sólo pretendían acelerar mediante un arreglo las fuerzas eficaces latentes en la *natura naturans*, los ingenieros constructores de robots componen todo el sistema de acción cibernética con elementos construidos al efecto. La escena del laboratorio de la segunda parte del *Fausto* de Goethe pone de relieve de forma inequívoca estas diferencias. Wagner y Mefistófeles miran fascinados la redoma en la que se produce una reacción, mientras Wagner observa: «¡Es cosa de un momento! La masa se hace más clara». «Sube, centellea, se apelmaza [...]». «Se enturbia, se aclara, sí, ha de lograrse». Los giros impersonales dan a entender que el proceso que se desarrolla en el laboratorio se basa enteramente en cualidades y capacidades propias de la naturaleza. En este sentido, la alquimia piensa de manera preconstructivista. Moderna es, en cambio, la afirmación de Wagner de que la producción tradicional será rebasada por la producción artificial: «¡Líbrenos Dios! El antiguo modo de engendrar / es hoy para nosotros una pura gansada».

bre todo, ya no se contentan con ser sólo camareros del barco de la evolución; desarrollan una ambición que va más allá de servir cócteles a la gran madre. Esta ambición se expresa inicialmente en símbolos relacionados con el oficio de partera; pero en su núcleo nada hay ya de prestar los servicios de ese oficio, sino de participar del poder de creación. Quien niega la naturaleza para crear naturaleza tiene que poseer la capacidad de ser él un comienzo para nuevos seres; aspira a la cotitularidad en la competencia para crear originariamente vida. De este centro de atracción alquímico proceden todavía frases ultramodernas como la de Novalis: «Estamos llamados a construir la Tierra». Hay buenas razones para preguntarse si el fantasma tan influyente del movimiento marxista no fue también él un programa a medias partero, a medias demiúrgico. La palabra fundamental de la modernidad mágica, «revolución», considerada en su contenido más exigente, no significaba sino sacar del seno de la madre infernal burguesía, alias relaciones de producción, hijos prodigiosos llamados fuerzas productivas que traerán la felicidad enteramente en el sentido del lema de alquimistas e ingenieros adoptado por Ernst Bloch: «Todo grano significa espiga; todo metal, oro; todo nacimiento, seres humanos».

Hay que guardarse de adoptar respecto a tales concepciones una actitud meramente sarcástica a la vista de los oscuros horizontes ecológicos; el fracaso de los sistemas comunistas de corte soviético no demuestra nada sobre las perspectivas del proyecto técnico-mágico, que es tan viejo como las culturas superiores, y en algunos respectos aún más antiguo. Pues sea en la codificación marxista o en la tonalidad capitalista liberal o neoholística, el motivo de la recreación de la Tierra y la ambición de encontrar el mecanismo de la naturaleza y del nacimiento son también poderosos en la etapa mundial posmarxista, e incluso más irresistibles que antes. Si este motivo y esta ambición poseen tanta energía propulsora, es principalmente porque en ellos los dos motivadores más poderosos de los hombres en tiempos históricos, la expectativa religiosa de salvación y protección y la esperanza económica de prosperidad y felicidad, empiezan a confluir. La relación que Max Weber vislumbró entre capitalismo y protestantismo se condensa ante nuestros ojos en la alianza entre biotecnología y mentalidad bursátil. La economía de la salud y la salud de la economía serán en el futuro dirigidas desde un centro común de ilusión.

No obstante, en la actualidad se tiene la impresión de que, ante la imparable crisis ecológica, los demiurgos que juegan con las naturaciones se hayan puesto a la defensiva. El hombre se sienta hoy, en su condición de hacedor que no convence, en el banquillo, y debe escuchar las exposiciones de los abogados, que les ponen delante su *hybris,* su sobreestimación, su frívola actuación, que no consideran suficiente, y su semicompetencia semicriminal en la toma del poder por la tecnología en la Tierra. Pero no hay que dejarse confundir por coyunturas morales retóricas. El sueño de acceder, mediante el saber crear técnico, al lado de la *natura na-*

turans se intensificará aún más bajo la presión de los desastres ecológicos inminentes o los demográficos ya declarados. La voluntad de poder, acusada, será llamada en la próxima sesión de su proceso como auxiliadora en la penuria, si ella misma no era inocente en la extensión de la penuria. La humanidad técnicamente avanzada está más que nunca condenada a la «alquimia».

Si el *experimentum mundi* puede aún dar buen resultado, aunque sea temporal y regional, lo dará sólo cuando nuestro calendario arranque una vez más de una verdad hasta ahora latente cuya manifestación obligue a encuadrar y datar de nuevo todos los conocimientos anteriores. En su agorera entrevista para *Der Spiegel,* Heidegger había pronunciado la frase: «Sólo un Dios puede salvarnos». Después de todo lo que hoy sabemos, habría que sustituir la palabra «Dios» por la expresión «la capacidad de crear naturalezas». Pero esta formulación es tan exagerada, que apenas nos deja menos desorientados que el oráculo de Heidegger. Para que adquiera un sentido realizable, habría que reducirla a esta otra expresión: «la capacidad de cooperar con la naturaleza». Cooperación supone cautela y autorrelativización en lo otro. Ante esta tarea, el término «autodidacta» –para el que aprende por sí mismo mediante ensayo– adquiere para la especie *homo sapiens* un sentido destinativo. Después de haber la modernidad sobrepasado en sus experimentos ilimitados el sistema de medidas de la Europa vieja, la sabiduría del futuro consistirá en equilibrar el exceso con la cautela. La sociedad global será una sociedad cautelosa o no será.

VI

REGLAS PARA EL PARQUE HUMANO

(Una respuesta a la Carta sobre el humanismo *de Heidegger)*

Los libros, dijo una vez el poeta Jean Paul, son voluminosas cartas a los amigos. Con esta frase llamaba por su nombre, de forma quintaesenciada y graciosa, a la esencia y función del humanismo: una telecomunicación fundadora de amistad en el medio de la escritura. Lo que desde los tiempos de Cicerón se llama *humanitas* es, en el más estricto y en el más amplio de los sentidos, una de las consecuencias de la alfabetización. Desde que existe la filosofía como género literario, ésta recluta a sus adeptos escribiendo de manera contagiosa sobre el amor y la amistad. Ella no es sólo un discurso sobre el amor a la sabiduría; también quiere mover a otros a ese amor. El hecho de que la filosofía escrita haya podido mantener su virulencia desde sus inicios hace más de 2.500 años hasta hoy, se lo debe al éxito de su capacidad para hacer amigos a través del texto. Ha permitido que se la siga escribiendo a la manera de las cartas encadenadas a través de las generaciones. A pesar de las faltas cometidas en las copias, o acaso gracias a esas faltas, la filosofía cautivó a copistas e intérpretes con su hechizo generador de amistades.

El eslabón más importante de esta cadena epistolar fue sin duda la recepción de la misiva griega por los romanos, pues sólo la apropiación romana abrió el texto griego al Imperio y lo hizo accesible, al menos de forma mediata, más allá de la caída de la Roma de Occidente, a las culturas europeas posteriores. Seguro que los autores griegos se habrían sorprendido de ver qué clase de amigos responderían un día a sus cartas. Una de las reglas de juego de la cultura escrita es que el remitente no pueda prever cuál será su verdadero receptor. Esto no quita para que los autores se embarquen en la aventura de enviar sus cartas a amigos no identificados. Sin la codificación de la filosofía griega en rollos de escritura transportables, esos efectos postales que llamamos tradición nunca hubieran podido ser expedidos; pero sin los lectores griegos que se ofrecieron a los romanos

para ayudarles a descifrar las cartas provenientes de Grecia, esos mismos romanos no hubieran sido capaces de trabar lazos de amistad con los remitentes de esos escritos. La amistad que sale a la lejanía requiere, por tanto, ambas cosas: las cartas y sus remitentes o intérpretes. Sin la disposición de los lectores romanos, por su parte, a entablar relaciones amistosas con esos envíos de los griegos, habrían faltado los destinatarios; y si los romanos, con su excepcional receptividad, no hubieran entrado en el juego, las misivas griegas jamás hubieran alcanzado el espacio de Europa occidental que habitan todavía quienes siguen hoy interesados en el humanismo. No existiría ni el fenómeno del humanismo, ni una forma seria de discurso filosófico en latín, como tampoco existirían las culturas filosóficas posteriores en las lenguas nacionales. Si hoy se puede estar hablando aquí en lengua alemana de cosas humanas, ello se debe, entre otras cosas, a la disposición de los romanos para leer los escritos de los maestros griegos como si se tratara de cartas dirigidas a amigos residentes en Italia.

Si se consideran las consecuencias epocales del carteo grecorromano, resulta evidente que la escritura, el envío y la recepción de escritos filosóficos constituyen un caso particular. Está claro que el remitente de este género de cartas amistosas envía sus escritos al mundo sin conocer a sus destinatarios; o, en caso de conocerlos, es sin embargo consciente de que el envío epistolar alcanza más allá de éstos y que es capaz de dar ocasión a un número indeterminado de relaciones amistosas con lectores que carecen de nombre y a menudo no han nacido todavía. Desde una perspectiva erotológica, la amistad hipotética del escribiente de libros y de cartas con los receptores de sus envíos representa un caso de amor a los más lejanos; y esto enteramente en el sentido de Nietzsche, que sabía que la escritura es el poder de transformar el amor al próximo, al próximo cualquiera, en amor a la vida desconocida, lejana y por venir. La escritura no sólo tiende un puente telecomunicativo entre amigos probados, que en el momento del envío epistolar viven separados por la distancia espacial, sino que pone en marcha una operación en el terreno de lo no probado, lanza una seducción desde lejos o, en el lenguaje de la antigua magia europea, una *actio in distans* al objeto de comprometer como tal al amigo desconocido y de animarle a ingresar en el círculo de amistades. En realidad, el lector que se expone a esa carta más gruesa puede entender el libro como una tarjeta de invitación, y si deja que el texto que está leyendo le haga partícipe de su calor, entonces se presentará en el círculo de los interpelados para allí dar fe de la recepción de la misiva.

Así pues, el fantasma comunitario que está en la base de todos los humanismos se podría retrotraer al modelo de una sociedad literaria cuyos miembros descubren mediante lecturas canónicas su común amor hacia los remitentes que los inspiran. En el núcleo del humanismo así entendido descubrimos una fantasía de secta o de club: el sueño de la solidaridad predestinada entre aquellos escogidos capaces de leer. Para el mun-

do antiguo, es más, hasta la antesala del Estado nacional moderno, saber leer significaba en efecto algo así como la pertenencia a una élite envuelta en un halo de misterio; los conocimientos de gramática representaban en otro tiempo y en muchos lugares la quintaesencia de la hechicería; ya el inglés medieval desarrolló a partir del vocablo *grammar* el *glamour*[1]: a quien sabe leer y escribir, también otras cosas imposibles le resultarán sencillas. Los humanizados no son por de pronto más que la secta de los alfabetizados, y tal como sucede en otras muchas sectas, también en ésta surgen proyectos expansionistas y universalistas. Ahí donde el alfabetismo llegó a ser fantástico e inmodesto, surgió la mística gramática o literal, la Cábala, que fantasea con desentrañar la escritura del Hacedor del mundo[2]. Allí donde, por el contrario, el humanismo devino pragmático y programático, como en las ideologías dominantes en los liceos de los Estados nacionales burgueses en los siglos XIX y XX, el modelo de la sociedad literaria se extendió convirtiéndose en norma de la sociedad política. A partir de entonces, los pueblos se organizaron al modo de asociaciones forzosas de amistad completamente alfabetizadas, vinculadas bajo juramento a un canon de lecturas establecido en cada espacio nacional. Por ese motivo, al lado de los autores antiguos, comunes para toda Europa, se movilizará también a los clásicos nacionales y modernos, cuyas cartas al público serían elevadas por el mercado editorial y las escuelas superiores a la categoría de motivos que contribuyen a la creación de la nación. ¿Qué son las naciones modernas sino las ficciones eficaces de públicos lectores que, a través de unos mismos escritos, se han convertido en una asociación de amigos con idénticas simpatías? El servicio militar obligatorio para la juventud masculina y la lectura obligatoria de los clásicos para los jóvenes de ambos sexos son características de la época clásica de la burguesía, esto es, de la época de la humanidad armada y leída, a la que los nuevos y viejos conservadores de hoy vuelven sus miradas, a la vez nostálgicos y desvalidos, y absolutamente incapaces de justificar, con las herramientas de una teoría de los medios de comunicación, qué sentido pueda tener un canon de lecturas. Quien quiera formarse una impresión actual de esto puede echar un vistazo a los pobres resultados del debate nacional recientemente intentado en Alemania sobre la supuesta necesidad de un nuevo canon literario.

Efectivamente, entre 1789 y 1945 los humanismos nacionales amigos de la lectura habían vivido su momento de gloria; en su centro residía,

---

[1] El término inglés para el hechizo y el encanto deriva directamente de la palabra que designa la gramática.

[2] Que el misterio de la vida guarde una estrecha relación con el fenómeno de la escritura es la gran intuición de la leyenda del Golem. *Cfr.* Moshe Ideal, *Le Golem*, París, 1992. En su prólogo a este libro, Henri Atlan remite al informe de una comisión nombrada por el presidente de los Estados Unidos con el título *Splicing Life. The Social and Ethical Issues of Genetic Engineering with Human Beings*, 1982, cuyos autores hacen referencia a la leyenda del Golem.

consciente de su poder y autosatisfecha, la casta de los filólogos antiguos y modernos, confiados en su tarea de iniciar a las generaciones siguientes en el círculo de los receptores de las cartas más gruesas canónicas. El poder de los profesores en esa época y el papel clave de los filólogos tenían su razón de ser en el privilegiado conocimiento de aquellos autores que había que tener en cuenta en calidad de remitentes de los escritos fundadores de comunidades. El humanismo burgués no fue, conforme a su sustancia, otra cosa que el poder absoluto para imponer a la juventud la lectura de los clásicos y afirmar la validez universal de las lecturas nacionales[3]. De ese modo, las naciones burguesas mismas serían hasta cierto punto productos literarios y postales, ficciones de una amistad predestinada con compatriotas lejanos y de lectores unidos por la simpatía hacia autores comunes y propios, y fascinantes por antonomasia.

Si esa época parece hoy en día pertenecer de forma irrevocable al pasado, ello no es debido a que los hombres ya no estuvieran dispuestos, a causa de un humor decadente, a cumplir con sus obligaciones literarias nacionales. La época del humanismo nacional burgués ha tocado a su fin porque, por muy profesional que fuera el ejercicio del arte de escribir cartas inspiradoras de amor a una nación de amigos, dicho arte no podría ya ser suficiente para preservar los lazos de la unión telecomunicativa entre los habitantes de la moderna sociedad de masas. Con el establecimiento mediático de la cultura de masas en el Primer Mundo después de 1918 (radio) y después de 1945 (televisión), y en mayor medida aún con las actuales revoluciones de las redes de información, la coexistencia de las personas en las sociedades del presente ha sido establecida sobre nuevas bases. Éstas son, como se puede mostrar sin dificultad, decididamente postliterarias, postepistolográficas y, en consecuencia, posthumanistas. Quien considere que el prefijo «post» en estas fórmulas es demasiado dramático, puede sustituirlo por el adverbio «marginalmente», de manera que nuestra tesis sería ésta: las modernas sociedades de masas sólo pueden producir ya su síntesis política y cultural marginalmente por medios literarios, epistolares y humanistas. De ninguno modo la literatura ha tocado por ello a su fin, pero se ha diferenciado completamente en forma de una subcultura *sui generis,* y los días en que era sobreestimada como portadora de los espíritus nacionales han acabado. La síntesis social no es ya –tampoco en apariencia– principalmente un asunto de libros y cartas. Los nuevos medios de la telecomunicación político-cultural han pasado entre tanto a ocupar una posición rectora, y con ello han reducido a modestas dimensiones el esquema de las amistades nacidas de la escritura. Ha concluido la era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo porque no es posible sostener por más tiempo la ilusión de que

[3] Naturalmente también la vigencia nacional de las lecturas universales.

las macroestructuras políticas y económicas podrían organizarse según el modelo amable de la sociedad literaria.

Esta desilusión, que como muy tarde desde la Primera Guerra Mundial aguarda a que tomen conciencia de ella las personas formadas todavía en el humanismo, tiene una historia peculiarmente estirada y marcada por retrocesos y tergiversaciones. Porque precisamente con el estridente final de la era nacional-humanista en los años oscuros posteriores a 1945, el modelo humanista hubo de experimentar nuevamente un florecimiento tardío. Se trataba en este caso de un renacimiento organizado y reflejo, que suministra el modelo para todas las pequeñas reanimaciones subsiguientes del humanismo. Si el trasfondo no fuera tan tenebroso, habría que hablar de una apuesta por ver quién fantaseaba y se engañaba más. En los estados de ánimo fundamentalistas de los años posteriores a 1945, para muchas personas no era suficiente, por razones comprensibles, regresar de los horrores de la guerra a una sociedad que se presentaba de nuevo como un público pacificado de amigos de la lectura, como si una juventud goetheana pudiera hacer olvidar las juventudes hitlerianas. Por aquel entonces, les pareció a muchos socialmente amable consultar de nuevo, junto a las lecturas romanas reeditadas, también la segunda lectura básica de los europeos, la bíblica, y evocar los basamentos del otra vez denominado Occidente en el humanismo cristiano. Este neohumanismo tardío, que pasando por Weimar miraba con desesperación hacia Roma, fue el sueño de la salvación del alma europea por una bibliofilia radicalizada; una fantasía melancólica y esperanzada sobre la potencia civilizadora y humanizadora de la lectura de los clásicos, si por un instante nos tomamos la libertad de designar a Cicerón y a Cristo juntos como clásicos.

Por mucho que deban su origen a la ilusión, en estos humanismos de posguerra se revela, con todo, un motivo sin el cual nunca se comprenderá la tendencia humanística en su conjunto, ni en tiempos de los romanos ni en la era de los modernos Estados nacionales burgueses: el humanismo como palabra y como asunto comporta siempre un término contra el que se endereza, pues supone el compromiso de rescatar al hombre de la barbarie. Se comprende fácilmente que precisamente aquellas épocas que han experimentado de manera especial el potencial de barbarie liberado en las violentas interacciones de Estados y partidos, sean también los tiempos en los que la invocación del humanismo suela ser más sonora y exigente. Quien hoy pregunta por el futuro de la humanidad y de los medios de humanización, en realidad quiere saber si cabe abrigar alguna esperanza de domeñar las actuales tendencias que embrutecen al hombre. En esta consideración adquiere una importancia inquietante el hecho de que el embrutecimiento, hoy como siempre, suela precisamente iniciarse en casos de un desarrollo elevado del poder, ya sea como una inmediata rudeza bélica o imperial, ya como la bestialización cotidiana de los hom-

bres en los medios de entretenimiento desinhibidor. De ambas cosas los romanos han suministrado los modelos que han marcado a Europa; por un lado, con su militarismo que todo lo impregna; por otro, con una industria del entretenimiento representada por los juegos sangrientos, que apuntaba al futuro. El tema latente del humanismo es, por tanto, la domesticación del hombre, y su tesis latente dice así: las lecturas adecuadas amansan.

El fenómeno del humanismo merece hoy atención sobre todo porque –por muy disimulada y tímidamente que sea– recuerda que en la alta cultura las personas se ven permanentemente requeridas por dos potencias formativas que actúan al mismo tiempo y que por mor de la simplificación llamaremos aquí simplemente influencias inhibidoras y desinhibidoras. Del credo del humanismo forma parte la convicción de que los hombres son «animales sometidos a influencia», y que por ello es imprescindible administrarles el tipo correcto de influencias. La etiqueta de humanismo recuerda –con falsa inocuidad– la batalla constante por el hombre, que se desarrolla como una lucha entre tendencias bestializadoras y amansadoras.

Para la época de Cicerón aún es fácil identificar las dos potencias influyentes, pues cada una de ellas posee su propio medio característico. Por lo que hace a las influencias bestializadoras, los romanos habían establecido con sus anfiteatros, sus peleas de animales, sus juegos de lucha a muerte y sus espectáculos de ejecución la red de medios de masas más exitosa del mundo antiguo. En los estadios rugientes en torno al Mediterráneo, el desinhibido *homo inhumanus* disfrutaba como apenas lo había hecho antes y pocas veces lo haría después[4]. Durante la época imperial, la provisión a las masas romanas de fascinaciones embrutecedoras se convirtió en una técnica de dominio imprescindible y rutinariamente fomentada, que es recordada hasta hoy gracias a la fórmula de «pan y circo» de Juvenal. No se puede entender el humanismo romano más que concibiéndolo como una toma de partido en un conflicto de medios; esto es, como la resistencia del libro contra el anfiteatro y como la oposición de las lecturas filosóficas, que humanizan, recomiendan paciencia e infunden sensatez contra el deshumanizador, incontinente y efervescente magnetismo de sensaciones y embriaguez de los estadios. Lo que los romanos cultivados llamaron *humanitas* sería impensable sin esta exigencia de abstenerse de la cultura de masas en los teatros de la crueldad. Si alguna vez el humanista se extraviaba en medio de la multitud vociferante, sólo era para comprobar que también él es un hombre y que por ello pue-

---

[4] Ha habido que esperar al género de las Chain Saw Massacre Movies para que la moderna cultura de masas alcanzara el nivel del consumo antiguo de brutalidades. *Cfr.* Marc Edmundson, *Nightmare on Mainstreet. Angels, Sadomasochism and the Culture of the American Gothic*, Cambridge, MA, 1997.

de verse infectado por la bestialización. Regresa del teatro a casa, avergonzado por haber participado de manera involuntaria de esas sensaciones contagiosas, y está ahora inclinado a admitir que nada humano le es ajeno. Con ello queda dicho que la humanidad consiste en seleccionar para el desarrollo de la propia naturaleza los medios amansadores y prescindir de los medios desinhibitorios. El sentido de esta elección de los medios radica en deshabituarse de la posible propia bestialidad y poner distancia entre uno mismo y las escaladas deshumanizadoras de la turba rugiente de los teatros.

Estas indicaciones ponen de manifiesto que la cuestión del humanismo tiene un alcance mayor que la bucólica suposición de que la lectura es formativa. Lo que se ventila con dicha cuestión es nada menos que una antropodicea, esto es, una determinación del hombre a la vista de su franqueza biológica y su ambivalencia moral. Pero es sobre todo la pregunta de cómo el hombre podría llegar a ser un hombre verdadero y real, la que a partir de aquí se plantea inevitablemente como una pregunta por los medios, si por éstos entendemos los medios de comunión y de comunicación, cuyo uso permite que los hombres se formen a sí mismos como aquello que pueden ser y serán.

En el otoño de 1946 –en la hondonada más miserable de la crisis europea de la posguerra– el filósofo Martin Heidegger redactó su famoso ensayo sobre el humanismo, un texto que a primera vista podría también entenderse como una carta más gruesa a los amigos. Pero el procedimiento para establecer lazos de amistad, que esta carta se esforzaba en emplear a su favor, ya no era simplemente el de la comunicación burguesa entre almas bellas, y el concepto de amistad que ocupaba a esta memorable misiva filosófica ya no era de ningún modo el de la comunión entre un público nacional y su autor clásico. Heidegger sabía, cuando escribió esta carta, que debía hablar con voz quebrada o escribir con mano vacilante, y que la armonía preestablecida entre el autor y sus lectores ya no podía considerarse como algo dado. Ni siquiera tenía la certeza en aquel tiempo de que le quedaran amigos, y si los hubiera, la base de esta amistad tendría que ser de nuevo definida, más allá de todo lo que hasta entonces en Europa y en las naciones se había considerado fundamento de la amistad entre personas cultivadas. Una cosa al menos es patente: lo que el filósofo en aquel otoño de 1946 trasladó al papel no era un discurso a su nación ni tampoco un discurso a la Europa del futuro; era un intento ambiguo, a la vez que cauteloso y atrevido, de presentarse el autor a un receptor favorable de su mensaje. Y de esto surgió –cosa bastante extraña en un hombre como Heidegger, de un natural regionalista– una carta a un extranjero, a un amigo potencial en la lejanía, a un joven pensador que se había tomado la libertad de dejarse entusiasmar, durante la ocupación de Francia por los alemanes, por un filósofo alemán.

Así pues, ¿una técnica nueva para trabar amistad? ¿Un tipo alternativo de correspondencia? ¿Una manera distinta de reunir a los que están de acuerdo y se muestran pensativos en torno a un escrito enviado lejos? ¿Un intento de humanización distinto? ¿Un contrato social distinto entre representantes de una reflexión sin morada, que ya no es nacional-humanista? Naturalmente, los adversarios de Heidegger no desaprovecharon la ocasión de señalar que el astuto hombrecito de Meßkirch había aprovechado, con seguridad instintiva, la primera oportunidad que se le ofrecía tras la guerra para ocuparse de su propia rehabilitación: habría usado con astucia el acercamiento de uno de sus admiradores franceses para elevarse desde la ambivalencia política a las alturas de la meditación mística. Puede que estas sospechas suenen sugerentes y plausibles, pero no aciertan a valorar el acontecimiento que, desde el punto de vista tanto del pensamiento como de la estrategia de la comunicación, constituye el ensayo sobre el humanismo, primero dirigido a Jean Beaufret en París, y después publicado independientemente y traducido. Porque al pretender Heidegger en este escrito, que formalmente quería ser una carta, poner al descubierto las condiciones del humanismo europeo y someterlas a preguntas que las excedían, entró en un espacio de pensamiento transhumanístico o posthumanístico[5] en el que desde entonces se viene moviendo una parte esencial de la reflexión filosófica sobre el hombre.

Heidegger toma de un escrito de Jean Beaufret sobre todo esta frase: *Comment redonner un sens au mot «Humanisme»?* La carta al joven francés contiene una callada reprimenda al que hace la pregunta, que se revela con mayor nitidez en estas dos réplicas inmediatas: «Esta pregunta nace de la intención de seguir manteniendo la palabra "humanismo". Pero yo me pregunto si es necesario. ¿O acaso no es evidente el daño que provocan todos esos títulos?». «Su pregunta no sólo presupone que usted trata de conservar la palabra "humanismo", sino que implica el reconocimiento de que dicha palabra ha perdido su sentido»[6].

Con ello ya se hace manifiesta una parte de la estrategia de Heidegger. Hay que renunciar a la palabra «humanismo», si la verdadera tarea del pensar, que en la tradición humanística o metafísica quería ya aparecer como resuelta, ha de ser nuevamente experimentada en su inicial simplicidad e inevitabilidad. Dicho más agudamente, ¿para qué ensalzar de nuevo como solución al hombre y a su ejemplar autorrepresentación filosófica en el humanismo, cuando precisamente se ha mostrado en la catástrofe del presente que el problema es el hombre mismo junto con sus sistemas de autoencumbramiento y autoexplicación metafísicas? Este en-

---

[5] Este gesto se les escapa a aquellos que querrían ver en la onto-antropología de Heidegger algo así como un «antihumanismo», una formulación necia que sugiere una forma metafísica de misantropía.

[6] Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Fráncfort, 1949, 1981, pp. 7 y 35.

derezamiento de la pregunta de Beaufret no carece de una magistral malignidad, pues a la manera socrática le exhibe al discípulo la respuesta falsa ya contenida en su pregunta. Al mismo tiempo, se realiza con seriedad de pensamiento, pues los tres principales remedios a los que se acude en la crisis europea de 1945, el cristianismo, el marxismo y el existencialismo, son asimilados y caracterizados como variantes del humanismo que sólo se diferencian en su estructura superficial, o dicho más claramente, como tres modos de evitar la radicalidad extrema de la pregunta por la esencia del hombre.

Heidegger se ofrece a poner fin a la enorme omisión del pensamiento europeo: no haber planteado la pregunta por la esencia del hombre del único modo adecuado, lo que para él quiere decir de modo existencial-ontológico; al menos indica el autor su disposición de servir, aunque sea provisionalmente, al surgimiento de la pregunta por fin planteada en términos correctos. Con estas expresiones de aparente modestia Heidegger destapa consecuencias desconcertantes: al humanismo –tanto en su figura antigua como también en la cristiana y en la ilustrada– se lo certifica como agente de un no-pensar bimilenario; se le reprocha haber obstaculizado, con sus rápidas interpretaciones del ser del hombre, aparentemente evidentes e irrefutables, el surgimiento de la auténtica pregunta por la esencia del hombre. Heidegger declara que en su obra, a partir de *El ser y el tiempo,* se piensa en contra del humanismo, no porque éste hubiera sobrevalorado la *humanitas,* sino por no tener un concepto suficientemente elevado de ella[7]. ¿Pero qué significa tener un concepto suficientemente elevado de la esencia del hombre? Significa, en primer lugar, renunciar al habitual y falso rebajamiento. La pregunta por la esencia del hombre no tomará el rumbo correcto hasta que no se haya tomado distancia respecto de la práctica más antigua, pertinaz y perniciosa de la metafísica europea: definir al hombre como *animal rationale.* En esta interpretación de la esencia humana, el hombre es entendido desde una *animalitas* ampliada por añadidos espirituales. Contra esto se rebela el análisis existencial-ontológico de Heidegger, pues para él la esencia del hombre nunca podrá ser expresada desde una perspectiva zoológica o biológica, aun sumándole un factor espiritual o metabiológico.

En este punto Heidegger es implacable, e incluso se interpone como un ángel furibundo con espadas cruzadas entre el animal y el hombre para impedir cualquier comunidad ontológica entre ambos. En su afecto antibiologicista y antivitalista, se deja arrastrar a expresiones rayanas con la histeria, como cuando declara que parece que «la esencia de lo divino está más cerca de nosotros que lo extrañante del ser viviente»[8]. En el núcleo de este *pathos* separador opera el conocimiento de que el hombre se

---

[7] *Ibidem,* p. 21.
[8] *Ibidem,* p. 17.

distingue del animal por una diferencia ontológica, no específica o genérica, por lo que bajo ningún concepto puede ser concebido como un animal con un plus cultural o metafísico. Antes bien, el modo de ser de lo humano difiere esencialmente y en su rasgo ontológico fundamental del de todos los demás seres vegetales y animales; pues el hombre tiene mundo y está en el mundo, mientras que la planta y el animal están insertos en la tensión de sus correspondientes circunmundos.

Si hay un fundamento filosófico para hablar de la dignidad del hombre, es precisamente porque el hombre es interpelado por el Ser mismo y, como gusta decir Heidegger cual filósofo pastoral, tiene encomendada su guarda. Por eso tienen los hombres el lenguaje; pero no lo poseen, según Heidegger, en primer lugar para entenderse unos con otros y para domesticarse mutuamente en estos entendimientos.

> El lenguaje es más bien la casa del Ser, morando en la cual el hombre ec-siste por pertenecer a la verdad del Ser, que él guarda.
>
> De tal modo que en la determinación de la humanidad del hombre como la ec-sistencia, lo que importa es no que el hombre sea lo esencial, sino el Ser como la dimensión de lo ec-stático de la ec-sistencia[9].

Escuchando estas formulaciones, que suenan por de pronto herméticas, nos viene la idea de que alguna razón tiene que haber para que la crítica de Heidegger al humanismo se crea tan segura de no desembocar en un inhumanismo. Porque al rebatir las pretensiones del humanismo de haber interpretado ya suficientemente la esencia humana, y haberles contrapuesto su propia onto-antropología, se atiene sin embargo, de forma indirecta, a la función más importante del humanismo clásico, a saber, el amistamiento del hombre con la palabra del otro; es más, Heidegger radicaliza este motivo del amistamiento y lo traslada del campo de la pedagogía al centro de la meditación ontológica.

Tal es el sentido de la frecuentemente citada y muy ridiculizada manera de hablar con la que se define al hombre como pastor del Ser. Empleando imágenes del repertorio motívico de la pastoral y del idilio, Heidegger habla de la tarea del hombre, que es su esencia, y de la esencia del hombre, de la que se deriva su tarea: guardar el Ser y corresponder al Ser. Ciertamente, el hombre no guarda el Ser como el enfermo guarda cama, sino más bien como un pastor cuida de su rebaño en el claro, con la importante diferencia de que aquí, en lugar de un rebaño, lo que hay que guardar serenamente es el mundo como entorno abierto, y más aún, que este guardar no constituye una tarea de vigilancia voluntariamente elegida en interés propio, sino que los hombres son empleados y

---

[9] *Ibidem*, p. 24.

usados como guardianes por el Ser mismo. El lugar donde se ejerce ese empleo es el claro o el puesto en el que el Ser sale a la luz como lo que está ahí.

Lo que hace a Heidegger tener la certeza de haber sobrepujado en el pensamiento al humanismo con estas expresiones es el hecho de que radica al hombre, concebido como claro del Ser, en un amansamiento y en una relación amistosa de más calado que cualquier desembrutecimiento humanístico y cualquier amor cultivado al texto que habla de amor. Al definir al hombre como pastor y vecino del Ser, y caracterizar el lenguaje como casa del Ser, Heidegger liga al hombre a una correspondencia con el Ser que le impone una contención radical y que le destierra a él –al pastor– a la cercanía o a la vecindad de la casa tremenda; le expone a una meditación que requiere más detenimiento y más atención callada de las que nunca ha sido capaz la formación más completa. El hombre es sometido a una contención extática de mayor alcance que el pararse civilizado del lector devoto del texto ante la palabra del clásico. El calmo habitar heideggeriano la casa del lenguaje es determinado como una escucha, a la espera de lo que el propio Ser le encomiende decir. Evoca un atento escuchar desde cerca, donde el hombre ha de volverse más callado y dócil que el humanista entregado al estudio de los maestros. Heidegger quiere un hombre que sea más sumiso que un mero buen lector. Quisiera fundar un proceso de amistamiento en el que tampoco él fuera ya recibido como un autor entre otros; quizá lo mejor sería en primer lugar que el público –que naturalmente sólo puede componerse de unos pocos llenos de presentimiento– tomara conciencia de que a través de él, el mentor de la cuestión del Ser, el Ser mismo ha comenzado a hablar de nuevo.

De esta forma, Heidegger eleva el Ser a la categoría de autor exclusivo de todas las cartas esenciales y se establece a sí mismo como su secretario actual. A quien habla desde una posición como ésta le está permitido apuntar también los balbuceos y transmitir los silencios. Así pues, el Ser hace envío de las cartas decisivas; más exactamente, hace señas a amigos presentes en espíritu, a vecinos receptivos, a pastores recogidos y callados. Hasta donde alcanzamos ciertamente, a partir del círculo de estos pastores compañeros y amigos del Ser no es posible formar naciones, ni siquiera escuelas alternativas –en particular también porque no puede haber un canon público de las señales del Ser–, a no ser que, hasta nuevo aviso, se concediera a las *opera omnia* de Heidegger el valor de ser pauta y voz del superautor sin nombre.

A la vista de estas oscuras comuniones sigue por el momento completamente sin aclarar cómo estaría constituida una sociedad de vecinos del Ser; probablemente haya que concebirla, hasta que no haya mayor claridad, como una iglesia invisible de individuos dispersos, cada uno de los cuales aguza el oído para escuchar a lo inmenso y espera las palabras que

ponen voz a lo que el lenguaje mismo le da a decir al hablante[10]. Es ocioso entrar aquí con más detalle en el carácter criptocatólico de estas figuras de meditación. Lo decisivo ahora es sólo que a través de la crítica de Heidegger al humanismo se propaga un cambio de actitud que remite al hombre a una ascesis meditativa, la cual manda superar ampliamente todas las metas de la educación humanística. Sólo en virtud de esta ascesis podría formarse una sociedad de los meditativos más allá de la sociedad literaria humanística. Se trataría de una sociedad de hombres que desplazarían al hombre del centro porque habrían comprendido que ellos sólo existen en calidad de «vecinos del Ser», y no como obstinados caseros o como inquilinos de una vivienda amueblada a los que no se puede desahuciar. El humanismo no puede aportar nada a esta ascesis mientras siga estando orientado al ideal del hombre fuerte.

Los amigos humanistas de los autores humanos no aciertan a experimentar la debilidad agraciada en la que el Ser se muestra a los que son tocados e interpelados por él. No existe para Heidegger un camino que conduzca del humanismo a este intensificado ejercicio de humildad ontológica; antes bien, en el humanismo cree reconocer incluso una contribución a la historia del rearme de la subjetividad. Efectivamente, Heidegger interpreta el mundo histórico europeo como el teatro de los humanismos militantes; como el terreno en el que la subjetividad humana, con consecuencia típica de un destino, efectúa su toma de poder sobre todo lo ente. Desde esta perspectiva, el humanismo tiene que prestarse a ser cómplice natural de todas las atrocidades posibles que puedan cometerse en nombre del bien de la humanidad. También en la trágica titanomaquia de mediados de siglo entre bolchevismo, fascismo y americanismo, se enfrentaban –según Heidegger– simplemente tres variantes de una misma violencia antropocéntrica[11] y tres candidaturas al dominio universal orlado humanitariamente, donde el fascismo daba la nota al exhibir más abiertamente que sus competidores su desprecio por los valores inhibidores pacíficos y formativos. El fascismo es, en efecto, la metafísica de la desinhibición; quizá también una figura de la desinhibición de la metafísica. Desde la perspectiva de Heidegger, el fascismo era la síntesis de humanismo y bestialismo; es decir, la coincidencia paradójica de inhibición y desinhibición.

A la vista de tan tremendas reprobaciones y tergiversaciones, era comprensible plantear de nuevo la pregunta por el fundamento de la domesticación y la formación del hombre. Si los juegos pastorales ontológicos de Heidegger –que ya en su tiempo sonaban extraños y chocantes– parecen

[10] Por lo demás, igual de poco claro es el aspecto que podría tener una sociedad compuesta sólo por deconstructivistas o una sociedad formada por discípulos de Lévinas que, en cada caso, otorgaran la primacía al Otro sufriente.

[11] *Cfr.* Silvio Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und der Technik,* Tubinga, 1989.

hoy completamente anacrónicos, conservan no obstante el mérito, sin perjuicio de resultar penosos y torpemente extravagantes, de haber articulado la cuestión de la época: ¿qué domestica o educa todavía al hombre cuando fracasa el humanismo como escuela de modelar al ser humano? ¿Qué domestica o educa al hombre cuando sus anteriores esfuerzos por domesticarse a sí mismo le han conducido principalmente a tomar el poder sobre todo lo ente? ¿Qué domestica o educa al hombre cuando, tras todos los experimentos anteriores de educar al género humano, sigue sin estar claro quién o qué educa a los educadores y para qué? ¿O es que la pregunta por el cuidado y el modelado del hombre ya no puede plantearse, de forma competente, en el marco de las meras teorías de la domesticación y la educación?

En lo que sigue, nos desviaremos de las indicaciones de Heidegger de detenerse en figuras últimas del pensar meditativo, para emprender el intento de caracterizar históricamente con más precisión el claro extático en el que el hombre deja que el Ser lo interpele. Se mostrará que la estancia humana en el claro –dicho heideggerianamente, el estar o ser tenido el hombre dentro del claro del Ser– no es en absoluto una relación ontológica originaria que no fuera accesible a ninguna indagación ulterior. Hay una historia, resueltamente ignorada por Heidegger, de la salida del hombre al claro, una historia social de la susceptibilidad del hombre de ser tocado por la cuestión del Ser y una moción histórica en la apertura de la diferencia ontológica.

Por una parte, hay que hablar aquí de una historia natural de la serenidad, en virtud de la cual el hombre pudo convertirse en el animal capaz de mundo; por otra, de una historia social de las domesticaciones gracias a las cuales los hombres se experimentan originariamente a sí mismos como los seres que se recogen[12] para corresponder al todo. La historia real del claro –de la que debe partir una meditación sobre el hombre más profunda que el humanismo– se compone, pues, de dos relatos mayores que convergen en una perspectiva común, a saber, en la exposición de cómo el animal *sapiens* se convirtió en el hombre *sapiens*. El primero de estos dos relatos da razón de la aventura de la hominización. Narra cómo en los largos períodos de la historia primitiva de los homínidos prehumanos, el vivíparo mamífero hombre se convirtió en una especie de ser prematuro que –si pudiera hablarse tan paradójicamente– salía a su mundo circundante con un exceso cada vez mayor de inmadurez animal. Aquí se cumple la revolución antropogenética, el estallido que hace saltar el nacimiento biológico convirtiéndolo en el acto de venir al mundo. Heidegger, en su terca reserva frente a toda antropología y en su afán de preservar en su pureza ontológica el punto de partida situado en el «ser-ahí» y el ser-en-el-mundo del hombre, no tomó noticia suficiente de esta ex-

---

[12] Sobre el motivo del «recogimiento», *cfr.* Manfred Schneider, «Kollekten des Geistes», en *Neue Rundschau*, 1999, cuaderno 2, pp. 44 ss.

plosión. Porque el hecho de que el hombre pudiera convertirse en el ser que está «en el mundo» tiene sus raíces en la historia de la especie, las cuales cabe indicar mediante conceptos abismáticos como los de nacimiento prematuro, neotenia e inmadurez animal crónica del hombre[13]. Se podría llegar hasta a designar al hombre como el ser que ha fracasado en ser y permanecer animal. Por su fracaso como animal, el ser indeterminado se precipita fuera del medio ambiente y gana así el mundo en sentido ontológico. Este extático venir al mundo y este «traspaso a la propiedad» del Ser le vienen dados al hombre desde la cuna por herencia histórica de la especie. Si el hombre está en-el-mundo, es porque pertenece a un movimiento que lo saca afuera y lo expone al mundo. Es el producto de un hipernacimiento, que hace del lactante un mundante.

Este éxodo no generaría más que animales psicóticos, si no fuera porque con la salida al mundo no tiene lugar al mismo tiempo una instalación en lo que Heidegger denominó la casa del Ser. Las lenguas tradicionales del género humano han hecho vivible el éxtasis del ser-en-el-mundo al mostrar a los hombres cómo su estar cabe el mundo puede al mismo tiempo ser experimentado como un estar en casa. En esa medida, el claro es un acontecimiento en la frontera entre historia de la naturaleza e historia de la cultura, pues el humano venir al mundo adopta desde temprano los rasgos de un venir al lenguaje[14].

Pero la historia del claro no puede exponerse sólo como relato de la entrada del hombre en las casas de las lenguas. Tan pronto como los seres hablantes conviven en grupos más grandes y se ligan no sólo a casas del lenguaje, sino también a casas construidas, ingresan en el campo de fuerzas de los modos de ser sedentarios. A partir de ahora, ya no se dejan cobijar sólo por sus lenguas, sino que se dejan también domesticar por sus edificaciones. En el claro se levantan –como sus marcas más llamativas– las casas de los hombres (junto con los templos de sus dioses y los palacios de sus señores). Los historiadores de la cultura han explicado el hecho de que, con la introducción del sedentarismo, la relación entre hombre y animal pasó en su conjunto a estar bajo un nuevo signo. Con la domesticación del hombre por la casa comienza a un tiempo la epopeya de los animales domésticos. No obstante, la ligazón de éstos a las casas de los hombres no es exclusivamente un asunto de domesticación, sino también de adiestramiento y de cría.

El hombre y los animales domésticos: la historia de esta cohabitación monstruosa no ha sido todavía expuesta de manera adecuada, y han sido

---

[13] *Cfr.* al respecto, *supra,* el ensayo «La domesticación del Ser. Por una clarificación del claro», en especial el tercer apartado, «Pensar el claro», pp. 109-138.

[14] He expuesto en otro lugar en qué medida hay que contar también, y más aún, con un venir-a-la-imagen del hombre: Peter Sloterdijk, *Sphären: Blassen,* Fráncfort, 1998; *Sphären II: Globen,* Fráncfort, 1999.

principalmente los filósofos los que no han querido enterarse hasta la fecha de lo que se les ha perdido en medio de esta historia[15]. Sólo en contados puntos se ha rasgado el velo del silencio filosófico sobre la casa, el hombre y el animal como complejo biopolítico, y lo que entonces se ha podido oír han sido referencias vertiginosas a problemas que, por el momento, son demasiado difíciles para el hombre. El menor de esos problemas es la íntima conexión entre domesticidad y formación de teorías, pues se podría llegar hasta el extremo de definir la teoría como una variedad lúdica del trabajo doméstico, o más bien, como una especie de ocio doméstico; pues según se la definió en la Antigüedad, la teoría se parece a una mirada serena por la ventana –es ante todo un asunto de contemplación–, mientras que en la Edad Moderna –desde que el saber ha de ser poder– ha adoptado inequívocamente el carácter de trabajo. En este sentido, las ventanas serían los claros de los muros tras los cuales los hombres habrían devenido seres capaces de teoría. También los paseos, en los que se funden el movimiento y la meditación, son derivados de la vida doméstica. Todavía las desacreditadas excursiones pensantes de Heidegger por senderos campestres y caminos de bosque son movimientos típicos de alguien que tiene una casa a las espaldas.

Pero esta deducción del claro a partir de la seguridad de la vida doméstica atañe sólo al aspecto más inofensivo de la humanización en la casa. El claro es al mismo tiempo un campo de batalla, un lugar de decisión y selección. A este propósito, ya no puede resolverse nada con los giros de una pastoral filosófica. Allí donde se levantan las casas, es preciso decidir que ha de ser de los hombres que las habitan; se decide en el acto y por el acto qué tipos de constructores de casas alcanzan el predominio. En el claro se demuestra por qué envites luchan los hombres en cuanto se revelan como los que edifican ciudades y erigen imperios. La seriedad del asunto ha sido apuntada con alusiones angustiosas por el maestro del pensar peligroso, Nietzsche, en la tercera parte de *Así habló Zaratustra* bajo el título «De la virtud empequeñecedora»:

> Pues [Zaratustra] quería enterarse de lo que entretanto había ocurrido con el hombre: si se había vuelto más grande o más pequeño. Y en una ocasión vio una fila de casas nuevas; entonces se maravilló y dijo:
>
> ¿Qué significan esas casas? ¡En verdad, ningún alma grande las ha colocado ahí como símbolo de sí misma! [...]

---

[15] Entre las pocas excepciones figuran la filósofa Elisabeth de Fontenay con su libro *Le silence des bêtes. La philosopie face à l'épreuve de l'animalité*, París, 1998, y el filósofo e historiador de la civilización Thomas Macho, «Tier», en Christoph Wulf (ed.), *Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim y Basilea, 1997, pp. 62-85, y «Der Aufstand der Haustiere», en Marina Fischer-Kowalski y otros, *Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in sozialer Ökologie*, Ámsterdam, 1997, pp. 177-200.

Y esas habitaciones y cuartos: ¿pueden salir y entrar ahí varones?

Y Zaratustra se detuvo y reflexionó. Finalmente dijo turbado: «¡Todo se ha vuelto más pequeño!».

Por todas partes veo puertas más bajas: quien es de mi especie puede pasar todavía por ellas sin duda – ¡pero tiene que agacharse! [...]

Camino a través de este pueblo y mantengo abiertos los ojos: se han vuelto más pequeños y se vuelven cada vez más pequeños – y esto se debe a su doctrina acerca de la felicidad y la virtud. [...]

Algunos de ellos quieren, pero la mayor parte únicamente son queridos [...]

Redondos, justos y bondadosos son unos con otros, así como son redondos, justos y bondadosos los granitos de arena con los granitos de arena.

Abrazar modestamente una pequeña felicidad – ¡a esto lo llaman ellos «resignación»! [...]

En el fondo lo que más quieren es simplemente una cosa: que nadie les haga daño. [...]

Virtud es para ellos lo que vuelve modesto y manso: con ello han convertido al lobo en perro, y al hombre mismo en el mejor animal doméstico del hombre[16].

En esta rapsodia de sentencias se oculta un discurso teórico acerca del hombre como una potencia domesticadora y criadora. Desde la perspectiva de Zaratustra, los hombres del presente son sobre todo una cosa: criadores exitosos que han logrado extraer a partir del hombre fuerte el último hombre. Va de suyo que semejante cosa no ha podido hacerse únicamente con los medios humanísticos de domesticación, amaestramiento y educación. Con la referencia al hombre como criador del hombre se hace estallar el horizonte humanístico, en la medida en que el humanismo no puede ni está autorizado a pensar nunca más allá de la cuestión de la domesticación y la educación; el humanista deja que el hombre le sea dado de antemano y le aplica luego sus medios domesticadores, adiestradores y educadores, convencido como está de la relación necesaria entre leer, estar sentado y amansar.

Por el contrario, Nietzsche –que ha leído con igual atención a Darwin que a san Pablo– cree adivinar, tras el horizonte despejado del modelado escolar del hombre, un segundo horizonte más oscuro. Barrunta un espacio en el que van a dar comienzo luchas inevitables sobre las orientaciones de la cría de hombres, y éste es el espacio en el que se muestra la otra cara, oculta, del claro. Cuando Zaratustra camina por la ciudad en la que todo se ha vuelto más pequeño, se da cuenta del resultado de una política de crianza exitosa e inadvertida hasta entonces: los

[16] Friedrich Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe Werke*, vol. 4, pp. 211-214.

hombres han conseguido –según le parece–, gracias a una habilidosa combinación de ética y genética, criarse a sí mismos en pequeño. Se han sometido ellos mismos a la domesticación y han puesto en marcha consigo mismos una cría selectiva orientada a una sociabilidad típica de animales domésticos. De esta suposición surge la peculiar crítica de Zaratustra al humanismo como rechazo de la inocuidad de que se rodea el buen hombre moderno. En efecto, no sería inocuo que los hombres criaran a los hombres con vistas a la inocuidad. La sospecha de Nietzsche respecto a toda cultura humanística exige airear el secreto de la domesticación de la humanidad. Nietzsche quiere llamar por su nombre, y por el de su función silenciada, a los que hasta ese momento habían ostentado el monopolio de la cría –los sacerdotes y profesores, que se presentaban como amigos del hombre–, y suscitar una disputa, de un tipo inédito en la historia universal, entre los distintos criadores y los distintos programas de cría.

Éste es el conflicto fundamental del futuro postulado por Nietzsche: la lucha entre los criadores del hombre, que lo empequeñecen, y los que lo engrandecen, vale decir, entre humanistas y superhumanistas, amigos del hombre y amigos del superhombre. El emblema del superhombre no representa en las reflexiones de Nietzsche el sueño de una rápida desinhibición o de una evasión a lo bestial, como suponían los malos lectores de Nietzsche que calzaban botas en los años treinta. El término tampoco simboliza la idea de una crianza regresiva del hombre que lo devuelva al estatus anterior a la época del animal doméstico y eclesiástico. Cuando Nietzsche habla del superhombre está pensando en una era mundial que supera profundamente el presente[17]. Toma como referencia los procesos milenarios del lejano pasado en los que hasta ahora, gracias a los íntimos cruzamientos de cría, domesticación y educación, se ha emprendido la producción del hombre; una empresa, bien es cierto, que llegó a hacerse en gran medida invisible y que, bajo la máscara de la escuela, tuvo por objeto el proyecto de la domesticación.

Con estas alusiones –y en este campo no son posibles ni admisibles más que meras alusiones– Nietzsche acota un terreno inmenso en el que ha de llevarse a cabo la definición del hombre futuro, con independencia de que en ello desempeñe o no un papel el recurso al concepto de superhombre. Pudiera suceder que Zaratustra fuera la máscara por la que habla una histeria filosofante cuyos efectos infecciosos se han esfumado hoy y quizá para siempre. Pero el discurso sobre la diferencia y el cruzamiento de domesticación y crianza, es más, la simple indicación del ocaso de una conciencia de las producciones del hombre y, en términos generales, de las antropotécnicas, son datos de los que el pensamiento

[17] Los lectores fascistas de Nietzsche desconocieron tozudamente que en relación con ellos sólo se trataba de la diferencia de lo demasiado humano con respecto a lo humano.

contemporáneo no puede apartar la mirada, a no ser que quiera de nuevo entregarse a la candidez. Nietzsche probablemente tensó demasiado el arco cuando difundió la sugestión de que la conversión del hombre en animal doméstico habría sido la obra premeditada de una asociación pastoral de criadores, es decir, un proyecto del instinto clerical, paulino, que husmea todo lo que en el hombre podría incurrir en lo arbitrario y lo despótico y emplea inmediatamente contra ello los medios para erradicarlo y mutilarlo. Sin duda era éste un pensamiento híbrido, por un lado, al concebir el potencial proceso de crianza a demasiado corto plazo, como si unas cuantas generaciones de dominio clerical bastaran para hacer de los lobos perros y de los hombres primitivos, catedráticos basilenses[18]; pero es híbrido en mayor medida porque supone un autor planificador donde más bien habría que contar con una cría sin criador, esto es, con una propensión biocultural sin sujeto. Pero prescindiendo de los momentos exaltados y de recelo anticlerical, resta de la idea de Nietzsche un núcleo lo suficientemente duro como para provocar una reflexión ulterior sobre la humanidad más allá de la candidez humanista.

Basta con reconocer que la domesticación del hombre es la gran cuestión impensada ante la cual el humanismo, de la antigüedad hasta el presente, volvió los ojos, para internarse en aguas profundas. Donde ya no podemos hacer pie, ahí nos supera la evidencia de que en ninguna época las letras solas han sido suficientes para la doma educativa y el establecimiento de relaciones amistosas. Ciertamente, la lectura fue una gran potencia formadora del hombre, y en dimensiones más modestas lo sigue siendo aún; pero la selección –sea cual sea la forma en que se llevase a cabo– siempre estaba implicada como el poder detrás del poder. Lección y selección tienen más que ver la una con la otra de lo que jamás ningún historiador de la cultura haya querido y sido capaz de pensar, y aunque de momento nos parezca imposible reconstruir con la requerida precisión la conexión entre lectura y selección; sin embargo, constituye más que una sospecha sin fuerza vinculante el hecho de que esta conexión posea como tal una realidad propia.

La propia cultura escrita, hasta la alfabetización recientemente implantada de modo universal, ha producido efectos fuertemente selectivos. Ha causado profundas hendiduras en sus sociedades de patronos y abierto una brecha entre letrados e iletrados cuyo carácter insalvable estuvo a punto de alcanzar la dureza de una diferencia de especie. Si a pesar de las advertencias contrarias de Heidegger se quisiera hablar de nuevo antropológicamente, cabría definir a los hombres de las épocas históricas como aquellos animales de los cuales unos saben leer y escribir y otros no. De aquí sólo hay un paso, aunque sea un paso pretencioso, a la tesis

---

[18] Sobre la génesis del perro, la neotenia, etc., *cfr.* Dany-Robert Dufour, *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, París, 1999.

de que los hombres son aquellos animales de los cuales unos crían a sus semejantes, mientras que los otros son los criados; una idea que desde las reflexiones platónicas sobre la educación y el Estado pertenece al folklore pastoral de los europeos. Algo de esto suena en la frase de Nietzsche de que en las pequeñas casas, pocos son los hombres que quieren algo, y que la mayoría sólo son requeridos. Ser sólo requerido significa existir meramente como objeto de selección, no como sujeto de ella.

La signatura de la era técnica y antropotécnica es que los hombres van cada vez más a parar al lado activo o subjetivo de la selección, sin haber tenido que esforzarse a propósito por acceder al papel de selector. Se comprueba además un malestar en el poder de elegir, y pronto constituirá una opción de inocencia el que los hombres se nieguen explícitamente a ejercer el poder de selección que han conquistado fácticamente[19]. Pero tan pronto como en un campo hay un desarrollo positivo de poderes del saber, los hombres quedan mal cuando –como en tiempos de su antigua incapacidad– quieren dejar actuar en su lugar a un poder superior, ya sea el dios, el azar o los otros. Dado que el mero acto de negarse o dimitir suele fracasar a causa de su esterilidad, es probable que de lo que se trate en el futuro sea de retomar activamente el juego y formular un código de las antropotécnicas. Un código semejante modificaría también retroactivamente la significación del humanismo clásico, pues pondría de manifiesto y por escrito que la *humanitas* no consiste sólo en la amistad del hombre con el hombre; implica siempre –y de forma crecientemente explícita– que el hombre representa para el hombre el poder superior.

Algo de esto tenía presente Nietzsche cuando se atrevió, ante la perspectiva de sus efectos lejanos, a designarse a sí mismo como una *force majeure*. Se puede dejar estar el escándalo provocado por esta declaración, puesto que para valorar tales pretensiones, unos siglos, cuando no un milenio, es demasiado pronto. ¿Quién tiene aliento suficiente como para representarse una era en la que Nietzsche sea tan histórico como Platón lo fue para Nietzsche? Basta con tener claro que los próximos intervalos largos de tiempo serán para la humanidad períodos de decisión sobre la política de la especie. Se mostrará en ellos si la humanidad o sus principales fracciones culturales conseguirán al menos encauzar de nuevo procedimientos efectivos de autodomesticación. También en la cultura actual se desarrolla la lucha titánica entre impulsos domesticadores e impulsos embrutecedores, y sus respectivos medios. Que hubiera éxitos mayores en la domesticación, constituiría una sorpresa a la vista de un proceso civilizatorio en el que parece imparable una ola de desinhibición

---

[19] *Cfr.* Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Fráncfort, 1989; en especial los desarrollos sobre una ética de la omisión y sobre «frenos» como función progresiva.

sin precedentes[20]. Pero que el desarrollo a largo plazo conduzca también a una reforma genética de las propiedades de la especie; que una antropotecnología futura se imponga hasta lograr una planificación explícita de los caracteres genéticos; o que la humanidad pueda llevar a cabo, haciéndolo extensivo a toda la especie, un cambio desde el fatalismo natal al nacimiento opcional y a la selección prenatal[21], eso son cuestiones en las que el horizonte evolutivo, si bien de forma confusa y no fiable, empieza a despejarse ante nosotros.

Una de las señas de identidad de la *humanitas* es el que los hombres se ven enfrentados a problemas demasiado difíciles para ellos, pero sin que puedan proponerse no afrontarlos por causa de su dificultad. Esta provocación de la esencia humana por lo inevitable que es al mismo tiempo lo no domeñable dejó ya en el inicio de la filosofía europea una huella inolvidable; es más, acaso la filosofía misma sea esta huella en el más amplio sentido. Tras lo dicho no es ya demasiado sorprendente que esta huella se ponga de manifiesto en particular como un primer discurso sobre el cuidado del hombre y la cría del hombre. En su diálogo *Politikós* –en alemán se suele traducir «El hombre de Estado»–, Platón presentó la Carta Magna de una politología pastoral europea. La importancia de este escrito no reside únicamente en el hecho de que en él se muestre con más claridad que en ningún otro lugar lo que la antigüedad entendió por el pensar: la obtención de la verdad mediante una cuidadosa división o disección de conjuntos de conceptos y de cosas; su posición inconmensurable en la historia del pensamiento sobre el hombre reside sobre todo en el hecho de que es conducido en cierto modo como una conversación de trabajo entre criadores –no por casualidad con la participación de unos personajes atípicos en Platón–, un Extranjero y un joven Sócrates, como si a los atenienses corrientes no les estuviera de antemano permitido participar en este tipo de conversaciones; y no podía ser de otro modo, cuando se trataba de la selección de un hombre de Estado que no existía en Atenas, y de la planificación de un pueblo para el Estado que no podía todavía encontrarse en ninguna ciudad empírica. Así pues, este Extranjero y su interlocutor, el joven Sócrates, se entregan al intento capcioso de someter la futura política o el futuro arte del pastoreo ciudadano a reglas racionales transparentes.

Con este proyecto, Platón testimonia una intranquilidad intelectual en el parque humano que ya nunca podrá ser enteramente calmada. Desde el

---

[20] Remito aquí a la ola de violencia que actualmente irrumpe en las escuelas de todo el mundo occidental, sobre todo en los Estados Unidos, donde hay profesores que empiezan a construir sistemas de protección contra los alumnos. Igual que en la antigüedad clásica el libro perdió la batalla contra los teatros, hoy en día la escuela podría perder la batalla contra las potencias educativas indirectas, la televisión, las películas de violencia y otros medios de desinhibición, si no surge una nueva estructura del cultivo que mitigue la violencia.

[21] En términos más generales, para la manipulación de riesgos biológicos.

Politikós y desde la *Politéia* existen discursos que hablan de la comunidad humana como de un parque zoológico que es al mismo tiempo un parque temático. A partir de entonces, el mantenimiento de seres humanos en parques o ciudades aparece como una tarea zoopolítica. Lo que se presenta como reflexión sobre la política es en realidad una reflexión fundamental sobre las reglas para la gestión de parques humanos. Si hay una dignidad humana que merezca ser expresada por la meditación filosófica, ello es debido a que los hombres no son sólo mantenidos en los parques temáticos políticos, sino que ellos mismos se mantienen en aquéllos. Los hombres son seres que se protegen y se cuidan a sí mismos, que –independientemente de dónde vivan– generan en torno a ellos un efecto de parque. Ya sea en parques urbanos, nacionales, cantonales o ecológicos, en todas partes los hombres tienen que formarse una opinión sobre el modo en el que quepa regular su automantenimiento.

Por lo que hace al zoo platónico y a su nueva implantación, de lo que se trata es de saber sobre todas las cosas si existe entre la población y la dirección una diferencia sólo gradual o una diferencia específica. En el primer supuesto, la distancia entre los cuidadores de hombres y sus protegidos sería sólo casual y pragmática; en este caso se podría otorgar al rebaño la facultad de elegir cada vez por turnos a sus pastores. Pero si entre directores y habitantes del zoo reina una diferencia específica, entonces serían por principio tan distintos entre sí, que no sería aconsejable una elección mediante el voto, sino sólo una dirección basada en el saber. Sólo los falsos directores de zoo, los pseudoestadistas y los sofistas políticos harían entonces campaña en su propio favor empleando el argumento de ser de la misma especie que el rebaño, mientras que el verdadero cuidador de la comunidad apostaría por la diferencia y daría a entender discretamente que él, al actuar por conocimiento, está más cerca de los dioses que de los confusos seres vivos a los que guarda.

El peligroso sentido de Platón para los temas peligrosos acierta en el punto ciego de todas las pedagogías y las políticas de la cultura superior: la desigualdad actual de los hombres respecto del saber que procura poder. Bajo la forma lógica de un grotesco ejercicio de definición, el diálogo del político desarrolla los preámbulos de una antropotécnica política que trata no sólo de la conducción por medio del amansamiento de un rebaño manso de por sí, sino de una sistemática nueva crianza de ejemplares humanos más cercanos al arquetipo. El ejercicio se inicia tan cómicamente que hasta su no tan cómico final fácilmente podría hundirse entre carcajadas. ¿Qué hay más grotesco que la definición del arte político como una disciplina que tiene que ver con los seres pedestres dentro del conjunto de los seres que viven en rebaños? Pues sabe Dios que los conductores de hombres no practican la crianza de animales acuáticos, sino la cría de animales terrestres. Entre los animales terrestres hay que distin-

guir los alados de los no alados que andan a pie, si se quiere llegar a las poblaciones humanas que, como es sabido, carecen de plumas y alas. El Extranjero del diálogo platónico añade ahora que precisamente este pueblo pedestre, entre los mansos por naturaleza, se divide a su vez en dos conjuntos parciales claramente separados, a saber, «que unos, según su especie, no tienen cuernos y los otros sí». Esto es algo que un interlocutor inteligente no permite que se le diga dos veces. A estos dos conjuntos les corresponden de nuevo dos especies de arte del pastoreo, a saber, pastores de ganados con cuernos y pastores de ganados sin cuernos; y parece palmario que sólo se encontrará a los verdaderos conductores del grupo humano si se excluye a los pastores de animales con cornamenta. Pues si se quisiera dejar que fueran pastores de ganado con cuernos quienes cuidaran de los hombres, no cabría esperar otra cosa que intrusiones de cuidadores no aptos. Los buenos reyes o *basileis,* dice el Extranjero, apacientan por tanto un rebaño recortado de cuernos (265d). Pero eso no es todo: les compete además la tarea de cuidar de seres vivos que se aparean sin mezcla, esto es, criaturas que no copulan fuera de su especie, como por ejemplo suelen hacerlo el caballo y el asno. Tienen por tanto que vigilar la endogamia y procurar evitar el bastardeo. Si a estos seres sin alas, sin cuernos y que sólo han de aparearse con sus semejantes se les añade por último la característica de ser bípedos –dicho más modernamente, de caminar erguidos–, entonces el arte de cuidar bípedos no alados, sin cuernos y apareados sin mezcla, queda bien seleccionado como arte verdadero y distinguido de toda otra disciplina en apariencia competente. Este arte de cuidado y previsión, a su vez, ha de ser nuevamente dividido en violento-tiránico o voluntario. Si la forma tiránica es a su vez excluida por no verdadera y engañosa, entonces queda el auténtico arte político, y éste es definido como «cuidado voluntario de rebaños [...] de seres vivos voluntarios» (276e)[22].

Hasta este punto, Platón ha sabido albergar por entero su doctrina del arte del político en las imágenes del pastor y el rebaño, y ha seleccionado de entre las docenas de espejismos de ese arte la única imagen verdadera, la idea válida del asunto que está en cuestión. Pero ahora que la definición parece haber sido completada, el diálogo da un repentino salto hacia una metafórica distinta, lo cual naturalmente sucede, como veremos, no para abandonar lo conseguido, sino para abordar con tanta mayor energía, desde un punto de vista desplazado, la parte más difícil del arte de cuidar hombres: el control de la reproducción por medio de la cría. Éste es el lugar del famoso símil del hombre de Estado con un tejedor. Pues el auténtico y verdadero fundamento del arte regio no cabe encontrarlo, según Platón, en el voto de los conciudadanos que otorgan o re-

[22] Hay intérpretes de Platón, como Popper, que prefieren pasar por alto este «voluntario» dicho dos veces.

tiran a discreción su confianza al político; y ese fundamento tampoco reside en privilegios heredados o en nuevas pretensiones. El señor platónico sólo encuentra la razón de su señorío en un saber regio sobre la crianza, esto es, en un saber de expertos del tipo más inusual y más juicioso. Aquí surge el fantasma de una realeza de expertos, cuya base legal sea el conocimiento del modo mejor en que los hombres –sin menoscabar en ningún caso su libre voluntad– pueden ser seleccionados y combinados. Pues la antropotécnica regia requiere del político que sepa entretejer de la manera más eficaz aquellas características de los hombres voluntariamente gobernables que sean más propicias para la comunidad. De esta forma, el parque humano accede bajo su dirección a una homeostasis óptima. Lo cual sucede cuando las dos cualidades óptimas de la especie humana, la fortaleza guerrera, por un lado, y la sensatez filosófico-humana, por otro, son introducidas con igual fuerza en el tejido comunitario.

Pero, dado que ambas virtudes, si se mantienen unilateralmente, pueden producir degeneraciones específicas –la primera, la belicosidad militar junto con sus devastadoras consecuencias para la patria; la segunda, el privatismo de los hombres de ingenio, cuya callada vida campestre puede llegar a estar tan alejada de los asuntos públicos y volverse tan tibia, que acabarían siendo esclavos sin darse cuenta–, el hombre de Estado tiene que separar las naturalezas inadecuadas antes de ponerse a tejer el Estado con las aptas. Sólo con las naturalezas nobles y voluntarias que resten puede ser generado el buen Estado, donde los más valerosos aportan los hilos más gruesos de la urdimbre, y los más juiciosos «el tejido más rico, suave, mejor tramado» –en palabras de Schleiermacher–, o, por decirlo en términos algo anacrónicos, que los juiciosos entrarían a formar parte del entramado cultural.

> Afirmemos, pues, que éste es el fin del Tejido, urdido según recta urdimbre: engendrar ese carácter de hombres varoniles a la vez que morigerados, cuando es la arte regia la que, por concordia y amistad, reúne y conduce la vida común de ellos. Lleva así a su perfección ese Tejido el más grandioso y mejor de todos, que es Comunidad. Abrazando la arte regia en las Ciudades a aquéllos y a todos los demás, esclavos y libres... (311b, c)*.

Al lector moderno –que mira hacia atrás, a los liceos humanistas de la época burguesa y a la eugenesia fascista, al mismo tiempo que mira también hacia delante, a la era biotecnológica– no le es posible ignorar el carácter explosivo de estas reflexiones. Lo que Platón pone en boca de su Extranjero es el programa de una sociedad humanística encarnada en un

---

* Traducción de Juan David García Bacca, en Platón, *Obras completas*, tomo II, *Teeteto, Sofista, Político*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1980, p. 370. *[N. del T.]*

único humanista pleno: el señor del arte regio del pastoreo. La tarea de este superhumanista no sería otra que la planificación de características en una elite que debe ser criada expresamente por mor de la totalidad.

Hay que considerar aún una complicación: el pastor platónico sólo puede ser un cuidador de hombres digno de crédito porque encarna la copia terrenal del único y originario pastor verdadero, del dios que, en tiempos primitivos, bajo el gobierno de Cronos, cuidaba directamente de los hombres. No hay que olvidar que también en Platón sólo el dios puede ser considerado como originario cuidador y criador de hombres. Ahora, sin embargo, después del gran cambio (*metabolé*), cuando bajo el dominio de Zeus los dioses se han retirado y han dejado en manos del hombre la preocupación de cuidar de sí mismo, resta como cuidador más digno el sabio, el cual guarda el más vivo recuerdo de las visiones celestes de lo óptimo. Sin el modelo del sabio, el cuidado del hombre por el hombre resultaría una pasión vana.

Dos milenios y medio después de Platón, parece como si no sólo los dioses, sino también los sabios, se hubieran retirado, dejándonos a solas con nuestra falta de sabiduría y nuestros conocimientos a medias acerca de todo. Lo que nos ha quedado en el lugar de los sabios son sus escritos en su áspero brillo y su creciente oscuridad; todavía se nos ofrecen en ediciones más o menos accesibles, y todavía podríamos leerlos si tan sólo supiéramos por qué deberíamos abrir sus páginas. Su destino consiste en ocupar silenciosas estanterías, igual que las cartas en la lista de correos que nadie recoge ya –copias o espejismos de una sabiduría en la que ya no conseguimos creer los contemporáneos–, remitidas por autores de los que no sabemos si todavía pueden ser nuestros amigos.

Las misivas que ya no son entregadas dejan de ser envíos a posibles amigos: se convierten en objetos archivados. También esto, el hecho de que los libros canónicos de otro tiempo hayan dejado de ser cada vez más cartas a los amigos, y que ya no reposen en las mesas de trabajo ni en las mesillas de noche de sus lectores, sino que se hayan sumido en el silencio gris de los archivos, también esto ha privado al movimiento humanístico de la mayor parte de su impulso de antaño. Es cada vez más raro que los archiveros bajen a las antigüedades textuales para consultar las opiniones anteriores sobre voces modernas. Quizá suceda de vez en cuando que, en el transcurso de semejantes búsquedas en los sótanos muertos de la cultura, los papeles no leídos hace tiempo empiecen a centellear, como si lejanos relámpagos cruzasen el espacio sobre ellos. ¿Puede también el sótano de los archivos convertirse en claro? Todo indica que los archiveros y archivistas han asumido la sucesión de los humanistas. A los pocos que todavía rebuscan en los archivos se les impone la opinión de que nuestra vida es la respuesta confusa a preguntas de las que hemos olvidado dónde fueron hechas.

VII

LA HUMILLACIÓN POR LAS MÁQUINAS

(Sobre la significación de la novísima tecnología médica para la época)

El precio subjetivo de la Ilustración

La biología más reciente nos ha familiarizado con la idea de que la vida física del individuo y la fase exitosa de su sistema inmunológico son sinónimas. La vida aparece a esta luz como el drama asombroso de la delimitación conseguida de los organismos frente a entornos invasores. Una ampliación plausible de este enfoque sistémico permite comprender el principio de inmunidad no sólo en términos bioquímicos, sino también psicodinámicos y mentales. Bajo este aspecto, constituye un mérito de la vitalidad del organismo humano el hecho de que el hombre –tanto en calidad de individuo como de ser grupal– sea capaz de preferir de forma espontánea y enérgica su propio modo de vida, sus valoraciones, sus convicciones y las historias que forman su interpretación del mundo. Desde un punto de vista sistémico, los narcisismos vigorosos son indicio de una feliz integración afectiva y cognitiva del hombre en sí mismo, en el propio colectivo moral y en la propia cultura. Un narcisismo resistente, ya sea individual o grupal, sería directamente indicativo de una historia vital exitosa que ha permitido a sus portadores moverse hasta la fecha en un *continuum* de actos de autoafirmación y de predilección por sí mismos. Ahí donde permanece intacto el escudo narcisista, el individuo vive convencido de la insuperable ventaja de ser él mismo. Puede celebrar permanentemente su similitud consigo mismo. Y la forma habitual de esta celebración es el orgullo. El que siente orgullo de sí mismo y de su grupo, segrega de forma endógena una especie de vitamina material-inmaterial que protege a su organismo de informaciones invasoras.

A las informaciones invasoras que atraviesan el escudo narcisista de un organismo psíquico, se las denomina en lenguaje coloquial humillaciones. Cuando el individuo es herido en su orgullo, hace la experiencia

de que ha penetrado una información que por el momento no puede ser rechazada y que le hace experimentarse a sí mismo en un estado de integridad perdida. La humillación es el dolor de haber sido traspasado por algo que de forma momentánea o duradera resulta ser más poderoso que la homeostasis narcisista. Si se entiende el narcisismo primario como el fantasma de integridad operativo del «organismo» psíquico, entonces el concepto de humillación describe una agresión patógena contra este escudo de superioridad del individuo. No toda herida tiene efectos humillantes, sino únicamente aquellas invasiones del organismo que le convencen de la desventaja de ser él mismo. Con todo, la inteligencia humana parece disponer de la capacidad de sobreponerse a tales experiencias de desventaja y de integrarlas en estados de madurez superior. El modelo de semejante dinámica de maduración se encuentra en el plano somático: las llamadas enfermedades infantiles pueden describirse como un currículum de crisis corporales que permiten que en entornos específicos los sistemas inmunológicos se fortalezcan en el entrenamiento con sus invasores microbianos. De forma análoga, el alma infantil habría de atravesar por una secuencia de humillaciones bien dosificadas, cuya elaboración le procura la fuerza para delimitarse y afirmarse en el comercio con propios y extraños. El resultado de este paso por una serie de humillaciones informativas sería, si el recorrido es favorable, la maduración del escudo narcisista hasta alcanzar el plano en el que, en una cultura dada, se desarrollan de manera tipificada los actos con los que el organismo psíquico adulto se las ha con su entorno. El individuo maduro disfruta de la ventaja de ser él mismo una vez superados episodios en los que ha hecho la experiencia de lo desventajoso de ser él mismo. Goethe resumió en una fórmula clásica la posición del narcisismo postraumático: tengo cariño a los padecimientos pasados.

Con la ampliación especulativa del concepto de inmunidad he ganado un trasfondo sobre el cual hacer una lectura crítica de la leyenda puesta en circulación por Sigmund Freud de las tres humillaciones de la humanidad moderna a manos de las ciencias. Como es sabido, durante los años fundacionales del movimiento psicoanalítico, a Freud y a sus compañeros de lucha les irritaba la supuesta animadversión hacia sus doctrinas que mostraban tanto los especialistas como el público en general. Mientras que la distancia histórica más bien inclina a contemplar la rápida extensión del psicoanálisis como un fenómeno de éxito y de seducción –el cual apenas halla parangón en la historia de la ciencia y de la cultura–, el propio Freud y la primera generación de sus discípulos tenían la impresión de estar topando con una ola masiva de incomprensión, rechazo e indiferencia. Y discurrían sobre métodos para presentar las presuntas resistencias contra el psicoanálisis como un argumento complementario con que reforzar la verdad de sus publicaciones. En el año 1917 escribió Freud un pequeño ensayo, rico en consecuencias, titulado *Un problema del psicoanálisis*. En

él interpretaba la supuesta renuencia de la opinión pública a aceptar su teoría de la neurosis como un fenómeno de «resistencia narcisista» contra los conocimientos humillantes. Estas alegaciones habrían caído sin duda en el olvido, al igual que otras muchas querellas doctas de menor importancia, de no haber estado incluidas en una ingeniosa pequeña teoría que interpretaba la historia de las ciencias modernas en su conjunto como un proceso de progresivas humillaciones. El motivo descubierto por Nietzsche de la desventaja del análisis para la vida era aquí traducido en una historia corta de la modernidad. Con gran talento simplificador, Freud simulaba un modelo de creciente detrimento de la autoestima humana por aumento del conocimiento, una especie de teoría de los tres estadios aplicada al progreso de la humillación. Primero habría sido Copérnico quien propinó al narcisismo cosmológico de la humanidad un golpe del que ésta no ha podido sobreponerse, cuando demostró la imagen del mundo heliocéntrica y trasladó con ello la patria del ser humano, la tierra, fuera del centro del universo; luego habría sido Darwin el que puso fin a la arrogancia humana en relación con el mundo animal, cuando por medio de su teoría de la descendencia devolvió al hombre a su puesto en el linaje animal y le obligó a reconocer su parentesco con los grandes monos. Por último, habría sido el psicoanálisis el que habría producido la tercera y más sensible humillación, cuando se propuso probar la tesis de que la vida instintiva sexual en nosotros no puede ser domeñada por completo, y que los procesos anímicos decisivos suceden en su mayor parte de forma inconsciente; de donde se seguiría la obligada conclusión de que el yo habría dejado de ser amo y señor en su propia casa.

Este mito artificial no carece de refinamiento constructivo; por un lado, porque coloca el nombre de Freud, que no menciona, en la línea sucesoria de las autoridades de Copérnico y Darwin; por otro, porque permite suponer algo así como una teleología en el proceso de las humillaciones, en la medida en que la serie que parte de lo cosmológico para pasar por lo biológico y llegar a lo psicológico aparenta una subjetivación creciente. El concepto de humillación adopta en esta historia una coloración cognitiva cada vez más íntima. Remite a un desarrollo intelectual en el que el ser humano, curioso y abierto a la verdad, resulta ser cada vez más aquel que asume la creciente desventaja de ser él mismo. El hombre expía su ilustración al precio de sufrir graves daños en su escudo inmunológico cognitivo[1]. El precio de ser ilustrado acerca de la situación y

[1] De ahí que no haya entrada gratis al proceso de la ilustración: ésta siempre exige un precio psicotraumático. Un acceso particular a ella aparentemente gratuito sólo lo tienen aquellos individuos que traen ya consigo heridas mucho mayores que las que podrían producir en su sistema narcisista los meros ataques cognitivos. Tales candidatos, igual que los superdotados de un tipo especial, obtienen de balde la titulación en los estudios de humillación. Para ellos, los sacrificios psíquicos que afectan exclusivamente al escudo inmunológico cognitivo representan un alivio; es por eso por lo que se mueven en el ámbito de la oscura teoría como pez en el agua.

función del hombre en la evolución –tal parece querer decir Freud continuando a Nietzsche– es la expulsión de los paraísos de narcisismo y de ilusión. «El mundo: un portón a mil desiertos, vacíos y fríos...»

Es notable que tales perspectivas no lleven al osado psicólogo a la conclusión de renunciar a su empresa. Igual que su contemporáneo Max Weber, Freud se adhiere firmemente a la concepción, de un moderado heroísmo, de que las personas que colaboran en el proceso de desencantar el mundo a través de la ciencia tienen que mostrarse a la altura de su desilusión inevitable. De la estoica voluntad de desilusión de éstas deriva él el derecho –es más, el deber– de un cierto sadismo publicista. Evidentemente, Freud está orgulloso de su capacidad para exponerse, antes que otros, a las humillaciones históricas y pasarlas a un público que ha de ser humillado aún. Este orgullo permite suponer de quienes lo sienten que esperan a pesar de todo hacer un buen negocio. Quien anticipa y publicita las humillaciones puede emerger como ganador relativo de la desilusión universal: de la desventaja de ser el que es, propia del que conoce, el publicista del desencantamiento saca la ventaja de adelantarse a los demás y decirles a la cara cosas inoportunas. En semejante exposición, la Ilustración aparece como un juego malvado. En la medida en que ha de progresar como historia de la humillación, la Ilustración sería el intento de inocular el retrovirus del saber en los sistemas inmunológicos narcisistas de un grupo todavía cobijado en ilusiones, a fin de deconstruir esas ilusiones desde dentro. El ilustrado es el amigo que no ha salvado mi ilusión.

Si he hablado de un sadismo latente en el discurso científico publicista de la humillación, habría que garantizar que esto sólo se entiende en límites estrechos como un argumento *ad hominem*. La moralidad y el carácter de algunos individuos como Darwin o Freud son secundarios para la comprensión del proceso que ellos impulsan. Los grandes maestros de la investigación perturbadora del narcisismo sólo participan en un proyecto cognitivo de dimensiones epocales que se ejecuta a través de ellos con la violencia de lo ineludible. Esto se muestra sobre todo en el hecho de que el proceso estilizado por Freud en su propio favor no se detuvo con la ilustración psicoanalítica. Hay buenas razones para creer que las humillaciones científicas del narcisismo antropológico no habían sido hasta Freud más que de tipo retórico y que la fase *hardcore* de la historia del desencanto no comienza más que después de la tercera humillación.

En efecto, los psicólogos de formación freudiana producen hoy la impresión, comparados con los representantes de la investigación de fundamentos, de ser una escolanía de almas bellas. El biólogo cognitivo Gerhard Vollmer ha descrito la historia científica de los últimos cincuenta años como una tempestuosa marea compuesta por olas de humillación cada vez más aceleradas cuyo ímpetu ha arrasado hasta los últimos restos del antiguo narcisismo –en código religioso o metafísico– de la espe-

cie[2]. Según Vollmer, la cuarta humillación corre a cargo de la etología humana, esto es, la ciencia que intenta inscribir no sólo la *physis* humana, sino, más allá de ésta, también el comportamiento cultural humano en la continuidad filogenética de las evoluciones producidas en el reino animal. Una quinta humillación es, según él, la desencadenada por la teoría del conocimiento evolucionista. Ésta afecta al corazón del narcisismo racionalista, que se ve forzado a reconocer que el aparato cognoscitivo humano no alcanza más que a iluminar en ciertos aspectos, como espacio conocido, el nicho cognitivo habitado por el *homo sapiens,* esto es, el mundo fenoménico mesocósmico; en cambio, ese mismo aparato cognoscitivo no sirve, en las inmensas extensiones de las realidades micro y macrocósmica, más que para andar como sonámbulos. Es cierto que el hombre continúa siendo en esta visión una excepción lógica entre los animales, pero sólo es el topo del universo, que se abre camino en un estrecho túnel cognitivo. Esta humillación epistemológica ataca a los estratos más profundos de nuestro inmemorial optimismo cognitivo y asesta un golpe aniquilador a la primigenia confianza intelectual en la facultad de adecuación ontológica de nuestro aparato cognitivo. Pero ya al instante siguiente hemos de prepararnos para encajar el ataque de la sexta ola, conducido por la discutida sociobiología. Ésta destruye –al menos según el concepto que manejan sus autores– el autoengaño lisonjero del hombre cuando cree poder fundar su comportamiento en motivos holistas, altruistas, idealistas y desinteresados, pues en el fondo de todo comportamiento la sociobiología «descubre» un egoísmo de los genes indiferente a cualquier interés del individuo o de la especie. El centro del teatro mundo no lo ocuparían por tanto ni las especies ni los individuos; ambos no serían sino máscaras y medios de una fuerza central anterior al ser humano, que cabría definir como la voluntad de poder del gen. En el caso de que estas suposiciones fueran acertadas, habría sonado, en la perspectiva filosófico-moral, la hora de un milenio de lobos, y el egoísmo, contra el que lucharon como quintaesencia del mal todas las culturas superiores, sería de una vez refrendado por la ciencia: los genes serían una especie de dioses irresponsables que persiguen sus fines con ceguera soberana. En séptimo lugar, viene en el escenario de Vollmer la humillación a manos de los ordenadores. Ésta presenta en lo esencial dos caras: una antropológica, que contempla al hombre como su doble maquinal y le avergüenza con imitaciones que le ponen en ridículo; y otra relativa a la historia de los medios de comunicación, que rebaja al hombre conocido –entendido como animal cultural capaz de memoria, habla y escritura– y le impone la conciencia de lo anticuado e insuficiente de su posición futura en estos asuntos de importancia.

---

[2] Gerhard Vollmer, «Die vierte bis siebte (sic) Kränkung des Menschen: Gehirn, Evolution und Menschenbild», en *Philosophia naturalis* 29, 1992, pp. 118 ss.

Pero con esto sólo se ha descrito la serie de las humillaciones habidas, y es seguro que la escala de las vergüenzas que aún ha de soportar el narcisismo antropológico está abierta hacia arriba. Se anuncian ya otros dos huéspedes siniestros que prometen echar definitivamente al hospedero, el hombre, de su propia casa: por un lado, la humillación ecológica, que se apresta a demostrar que el hombre de las culturas despiertas sólo malinterpreta y destruye a largo plazo los sistemas medioambientales complejos, pero no puede ni comprenderlos ni cuidarlos; y por último, la humillación neurobiológica, que saldrá de la alianza entre genética, biónica y robótica y logrará en poco tiempo que las manifestaciones más íntimas y personales de la existencia humana (tales como la creatividad, el amor y la libertad de la voluntad) se hundan en una ciénaga sembrada de fuegos fatuos y compuesta por tecnologías, terapias y juegos de poder reflexivos.

Esta macabra lista evidencia al menos dos cosas. Se puede reconocer en ella, por una parte, una megatendencia impersonal que, más allá de rechazo y aprobación, se cumple de forma tan irresistible que en épocas pasadas hubiera merecido el nombre de destino; en esta tendencia se impone eficazmente el motivo cientificista, bajo la triple figura de naturalismo, mecanicismo y constructivismo, a empujones repentinos sobre una corriente constante. Por otra parte, la lista pone de manifiesto que con cada oleada de humillación se produce una clara asimetría entre actividad y pasividad. Puesto que la ilustración discurre de la vanguardia a la retaguardia –Rosenstock-Huessy dice: «La humanidad marcha en cuña»–, existe entre los remitentes y los receptores de cada humillación un claro gradiente. Es evidente que el productor de la humillación tiene la oportunidad privilegiada de compensar el perjuicio narcisista, que hace público, con la ganancia del narcisismo de su publicación, de forma que el publicista se regenera *ipso facto,* mientras que todos los riesgos recaen en el consumidor de la humillación. Éste se queda atrás con la exigencia de hacer frente como mero paciente al nuevo estado de cosas, a no ser que descubra un procedimiento para vender él a su vez la amarga píldora. Quien no pueda presentarse como inventor o transmisor de una humillación –esto es, como ilustrado– tiene todas las probabilidades de engrosar la amplia base de la pirámide donde se juntan los consumidores finales de las informaciones destructoras del narcisismo, abandonados a la desventaja de ser ellos mismos. La percepción de esta desventaja se articula típicamente como depresión. El que sólo recibe la ilustración deconstructiva se convierte en un puro paciente. El proceso total tiene el carácter de una cadena de cartas nihilista en la que –como en todas las actividades de este tipo– los últimos receptores ya sólo pueden ser perdedores. Por el contrario, para aquellos que se convierten a tiempo en vehículo de las humillaciones, la empresa de la ilustración es, en una perspectiva narcisista-económica, un juego ganador, mientras encuentren vías para intercambiar la ilusión contemplativa por un poder operativo o, al menos, destructivo,

o sea, «crítico». Este trueque es, en términos psicodinámicos, la transacción primaria de la ilustración. Explica por qué una empresa tan precaria como la descomposición paulatina del narcisismo antropológico –y de las ilusiones que éste comporta: centralidad, identidad y soberanía– recluta un número tan grande de jugadores activos.

Quisiera establecer la hipótesis psicohistórica de que toda historia cultural es la historia de la reformatación de los narcisismos; en otras palabras, la historia de la lesión y regeneración de sistemas inmunológicos mentales. El concepto de enfermedad infantil tiene manifiestamente un sentido histórico-intelectual e histórico-anímico. Y es evidente que la moderna actividad publicista de la ilustración y la humillación sería inviable en términos psicoeconómicos, si no pudiera recurrir a un sugestivo modelo que sirva de analogía con la maduración de la conciencia. Propugna así la prosecución de la ilustración asegurando que todas las humillaciones no serían sino vacunaciones con la verdad que, tras las primeras reacciones de crisis, suministrarían fuerzas inmunológicas regeneradas y sentimientos elevados más maduros. En semejante visión, la humanidad formaría una pirámide de vacunaciones, compuesta por las personas completamente vacunadas, las vacunadas a medias y las no vacunadas. En la cúspide estarían aquellos que hubieran cumplido de forma ideal-típica la completa transformación del narcisismo primario infantil y religioso en un narcisismo de la capacidad adulto y tecnológico; digamos, la unión personal de políticos maquiavélicos y sanguíneos médicos jefes, con un suplemento de teoría de sistemas para solucionar las crisis de sentido cotidianas y otro de alegre paranoia para las más graves. En la base de la pirámide se encontrarían poblaciones indolentes, dependientes aún de inmunizaciones preilustradas y pretécnicas, pero en peligro constante de descender al nivel de los proletariados depresivos. En la parte central se movería una burguesía propietaria cognitiva, muy estratificada, formada por los candidatos a una vida adulta, afanado cada cual en su nivel en cambiar la inmunidad primaria de ilusión en la más madura inmunidad de poder, un proceso que comúnmente se traduce con el concepto de formación continua. No es de extrañar, por tanto, que apenas se encuentre en ninguna otra parte un público más deseoso de formación que en los miembros de las profesiones humillantes.

Bajo esta óptica psicoeconómica, las culturas superiores y las sociedades modernas aparecen como gigantescos transformadores de narcisismo, que asignan a sus miembros las ventajas y desventajas de su pertenencia al grupo. Las fuerzas de unión que actúan en semejantes sistemas sólo se vuelven comprensibles si se presta atención al reparto de la energía narcisista en municipios, iglesias y corporaciones. Las sociedades feudales, por ejemplo, regulan sus narcisismos colectivos mediante la brillante exposición de la majestad real y la admisión de los vasallos y sus allegados a participar en la irradiación del polo soberano. También las ins-

tituciones modernas obedecen a la ley de vincular a sus miembros mediante el reparto de ventajas narcisistas. Así, por ejemplo, no se comprenderá lo que es un colegio de médicos si no se sabe lo que es la plástica narcisista de las corporaciones; los Estados modernos sólo pueden concebirse como plásticas narcisistas políticas: funcionalizan la jactancia de sangre y cultura (menciono de pasada en este contexto la tragedia humana del médico especialista Radovan Karadzic, que se metió en la cabeza que era un político, aunque cualquiera podía reconocer sin esfuerzo que estaba destinado a presidir un colegio de médicos serbio). Y del mismo modo sólo es posible hacer justicia desde una perspectiva sistémica a las iglesias y los grupos religiosos, si se toma conciencia de que constituyen plásticas de participación e instalaciones de ilusión que proveen a sus miembros de satisfacciones afectivas y fuerzas inmunizadoras mentales. Todos estos colectivos exigen a sus miembros un precio por su pertenencia a ellos, pero en cuanto logran el éxito del grupo, los indemnizan con el acceso privilegiado a convicciones y herramientas de poder, por cuyo medio experimentan la ventaja de ser ellos mismos con suficiente evidencia.

Maquinismo. La modernidad protética

Por muy rapsódicas y apresuradas que sean las reflexiones precedentes, nos permiten hacer un diagnóstico más preciso del actual malestar en la cultura tecnológica. Se entiende por qué no es posible responder directamente a la pregunta de si, por ejemplo, la medicina robótica y biotecnológica más reciente es «todavía» humana, y que haya que subdividir dicha cuestión, para encontrarle sentido, en al menos otras tres cuestiones parciales que pueden ser concretamente trabajadas. Así pues, pregunto primero: ¿en qué punto del proceso de humillaciones científicas y de transformación de dichas humillaciones surge originalmente una contribución específica de la medicina? Luego: ¿de qué manera articula el malestar actual hacia la medicina robótica el gradiente típico entre productores y consumidores de la humillación tecnológica? Y por último: ¿cómo cabe reacuñar la desventaja de ser rebajado por los robots en la ventaja de la coexistencia con máquinas inteligentes? Distingo las cuestiones, pero quisiera concentrar su discusión respectiva en una argumentación común.

Como se recordará, en el esbozo freudiano de una historia de las humillaciones científicas, se trataba de una humillación psicológica; la medicina en general no contribuía de forma genuina a la destrucción de las fantasías antropológicas de centralidad y soberanía. Si se considera detenidamente, esta exposición no es objetivamente plausible y es históricamente falsa. De embarcarnos en una forma especulativa de historia inte-

lectual psicodinámica de esta tendencia, entonces hemos de admitir que el factor médico desempeñó un poderoso papel en el inicio mismo del proceso. No es sólo la humillación cosmológica, ligada al nombre de Copérnico, la que pone en marcha el proceso crítico e impone al hombre, en palabras de Goethe, la coerción de «renunciar al inmenso privilegio» de ser el centro del universo[3]. Al mismo tiempo que el giro cosmológico, tuvo lugar una humillación anatómica, por la cual el cadáver se convirtió en el auténtico docente de la antropología. Como consecuencia de los grandes hechos atribuidos a los primitivos anatomistas y sus aliados, los talladores en madera y los grabadores en cobre, el cuerpo humano animado alcanzó por vez primera el estatuto de «cuerpo» en el sentido de la física moderna, sujeto a las leyes de la caída de los graves y sometido al escalpelo y a la perspectiva. Habría que hablar aquí de una humillación vesálica. En la difusión publicista de ésta, los anatomistas impusieron en la práctica el derecho a hacer abstracción de la dignidad teológica de su objeto; practicaban las disecciones del cuerpo humano como si para tal proceder fuera indiferente que ese mismo cuerpo, en vida, hubiera ido a misa, celebrado la Eucaristía y recibido la denominación por los colegas de la facultad de teología de templo del Espíritu Santo. Este ataque anatómico fue desde un principio mucho más que una contienda de las facultades. El anatomista y el teólogo se enfrentaban como oponentes en la cuestión, decisiva para la época, de la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza en lo referente al ser humano. En esta disputa, el papel de agresor correspondió *eo ipso* al anatomista; al teólogo, de forma natural, el de defensor. Este escenario se ha mantenido hasta hoy con cambiante reparto: desde hace cuatrocientos años se repite la escena de que los agresores naturalistas obligan a los defensores de una dimensión extranatural a replegarse a enclaves cada vez más modestos. El vencedor también en este caso se queda con todo; cuando sea dable plantear la cuestión de la localización del alma con conceptos anatómico-biológicos, entonces la derrota de la antropología religiosa, metafísica o simplemente humanística será sólo cuestión de tiempo.

Junto con el paradigma anatómico entra en escena una paradoja comunicativa característica del conjunto de la historia moderna. En efecto, no es posible que haya paz entre el orgullo de las nuevas ciencias y el narcisismo de las prácticas de fe cristiano-humanísticas, sin que exista un perdedor o, al menos, una parte más damnificada. Pues ¿cómo explicar al hombre este hallazgo anatómico: que una vez disecado no ha sido posi-

[3] Tanto Goethe como Freud no tienen en cuenta que la posición central de la tierra en el modelo ptolemaico-aristotélico del mundo no implicaba en absoluto una posición de privilegio; antes bien, la zona sublunar en su conjunto representaba el punto débil del cosmos, donde la muerte y los movimientos finitos, lineales y curvilíneos son habituales. Véase Peter Sloterdijk, *Sphären II*, Globen, Fráncfort, 1999, pp. 416-428.

ble encontrar en él un órgano del alma? ¿Y cómo hacer comprender al hombre bautizado que espera la resurrección que al seccionar al hombre exterior no aparece un hombre interior? O dicho más afiladamente: ¿cómo decirle al alma, que cree en la oportunidad de su salvación, que según los conocimientos más recientes el alma no existe? Del lado del agresor este problema de comunicación resulta soportable hasta nuevo aviso, porque también aquí el narcisismo del ilustrado cubre sus costes con la transmisión de noticias deconstructivas. Mucho más difícil es la parte del que ha de recibir la humillación: si se cierra en banda a los nuevos conocimientos, pierde la conexión con el estado del conocimiento; si se abre a las nuevas evidencias, entonces tiene que aceptar incursiones contra su sistema inmunológico cognitivo. Mientras la doctrina sobrenaturalista fue, como idea política, tan poderosa como lo fueron las Iglesias de los siglos XVI y XVII, lo más fácil resultó ser una estrategia de contraataque: el ilustrado naturalista es demonizado sin vacilar. Si con el paso del tiempo el defensor se vuelve demasiado débil como para demonizar al agresor, entonces sólo queda una retirada ordenada. Sabemos por la historia que esta retirada puede durar siglos. A lo largo de ella los agredidos también defienden su orgullo con medios de dudosa validez intelectual y se niegan una y otra vez a convertirse en meros pacientes de la ilustración: rechazan la obligación cognitiva de vacunarse. Pero por muy lejos que vayan las maniobras de repliegue del orgullo religioso, el punto de fuga de todo movimiento defensivo tiene que situarse más allá de la autoafirmación narcisista. Al agredido se le impone finalmente la prueba de la existencia del alma por la humillación de ésta. Alma es ahora lo que puede decir: soy humillada, luego soy; cabría denominar esto el *cogito* traumatológico. Este conocimiento sólo se vuelve concluyente para el hombre sobre la base de la depresión: el hombre se comprende a sí mismo cuando prueba, apurándola hasta la hez, la desventaja de ser él mismo. Esto lleva a abandonar los sistemas religiosos constituidos.

El matemático y filósofo Blaise Pascal fue de los primeros que reflexionaron sobre la conexión existente entre la dignidad y la debilidad del hombre. Según Pascal, el hombre es el más endeble de los seres, una caña que se parte demasiado pronto, pero una caña pensante. Si se lleva la reflexión de Pascal hasta el extremo, entonces habría que concluir: el hombre es *in extremis* una herida, pero una herida que se sabe a sí misma. Se insinúa en esto un concepto de la dignidad humana que se sitúa más allá del narcisismo exitoso en sus ciclos de lesión y reparación. No es el hecho de que el hombre pueda sentirse a gusto protegido por ilusiones de integridad –ya sean primarias o regeneradas– lo que hace su dignidad en sentido filosófico, sino el que viva con el riesgo de contemplar el fracaso de sus ilusiones vitales. De esta manera, se esboza ya en el siglo XVII una antropología trágica en la que se articula un orgullo sin orgullo como horizonte último de la dignidad humana.

Con la humillación anatómica del siglo XVI, la existencia psicosomática humana se vio sumida en un proceso de objetivación que avanzaba imparable. En este proceso, la imagen del cuerpo humano fue modelada según el cadáver, y la del cadáver, según la máquina. Dos magnitudes iguales a una tercera son iguales entre sí: de la mediación del cadáver se siguen para la ecuación entre hombre y máquina consecuencias que fueron conceptualmente elaboradas en el materialismo francés del siglo XVIII, en particular por La Mettrie, y desarrolladas en el naturalismo de los siglos XIX y XX. Hay buenas razones epistemológicas para preguntarse si las humillaciones que Freud denominó segunda y tercera, la biológica y la psicoanalítica, no serán en realidad humillaciones infligidas por el maquinismo: la teoría darwiniana representa la evolución como una maquinaria animal semoviente; el inconsciente freudiano exhibe las propiedades de una máquina biopsíquica, que funciona como transformador entre flujos energéticos y signos. Ya la humillación supuestamente primera, la cosmológica, tiene un sentido mecánico latente, pues en ella la tierra no aparece ya como escenario de la gracia, en el que Dios se ha revelado al hombre, sino como magnitud excéntrica en un sistema gravitatorio astrofísico, el cual, hasta donde alcanzamos, no se interesa por el hombre. La tierra habría sido así degradada de instancia central teatral-narcisista a elemento constructivo subordinado de un sistema solar entre muchos.

Parece, por tanto, que todas las humillaciones del narcisismo humano estarían basadas en la ecuación entre hombre y máquina, y ésta merece, a causa de su dinámica elemental, un comentario más detenido. Quien identifica a los hombres con simples máquinas ataca de hecho el orgullo antropológico en tres puntos sensibles: la conciencia de complejidad, la conciencia de finalidad y la conciencia de pieza de recambio. Incluso el hombre más simple sabe o sospecha de sí mismo que su organización es infinitamente más compleja que la de cualquier herramienta o cualquier máquina que emplee; todas las máquinas conocidas hasta hace poco estaban basadas en geometrías antinaturales supersimples y en reducciones extremas, de manera que la ecuación con la máquina implicaba ya necesariamente para el hombre una afrenta a su dignidad como realidad supercompleja, indeterminada y, en esa medida, enigmática. Además, hasta el más humilde de los hombres, e incluso el esclavo aleccionado, sabe que no se resuelve enteramente en su ser-para-otro y que existencialmente siempre es más que un mero medio para fines ajenos; de ahí que tenga fundados motivos, cada vez que se lo identifica con una trivial máquina, para sentirse agredido en su conciencia de poder ser su propio fin. Y por último, la mayoría de los hombres –cuando no son místicos dualistas o filósofos trascendentales– resumen el conjunto de su cuerpo inervado en el vivo sentimiento de su yo, por lo que su primera reacción ha de ser un sentimiento de humillación ante la pretensión mecanicista de que cual-

quier parte del cuerpo sea sustituible en el marco del progreso de la ingeniería protética.

Se puede mostrar sin dificultad que en lo concerniente a esta triple susceptibilidad humana, justificada sin reservas, las cosas han cambiado mucho desde entonces. Las posibilidades de que el hombre contemporáneo se sienta ofendido por su equiparación con la máquina se reducen cada vez más a la vista de la tecnología más reciente. Las máquinas cibernéticas avanzadas no están hoy en día a una distancia tan grande de la complejidad de los organismos como lo estaban los mecanismos de relojería del siglo XVII; refinadas computadoras simulan indicios de espontaneidad, personalidad e incluso de jugueteo estético; la protética ha alcanzado un nivel técnico que ha vuelto mucho menos terrible la perspectiva de tener que amistarse con piezas de repuesto para los órganos; los tiempos de la pata de palo y del garfio pertenecen al pasado lejano. En este sentido, se podría hasta llegar a hablar de una convergencia entre lo humano y lo maquinal. En la medida en que este desarrollo se confirme, la dolida queja humanística contra la máquina debería un día convertirse en su absolución, a causa de la probada ausencia de intención por parte de la máquina de humillar al hombre.

Si existe en efecto una universal humillación del hombre moderno por la máquina –y todo parece apuntar a ello–, entonces está justificado preguntar por los motivos científicos e históricos para la aparición de este poder de humillación. La respuesta que puede aún ser orientadora está contenida en esta fórmula de Bacon: saber es poder. Esta frase, citada hasta la saciedad, pierde su trivialidad aparente tan pronto como se entiende lo que efectivamente quiere decir: que el saber mecánico confiere poder, que el saber operativo produce soberanía. Ilustración, así pues, no es sólo ni tanto una transformación de la mentalidad colectiva tendente a la democratización del poder. Significa en primer término la competencia para la construcción de máquinas, y por consiguiente, el empleo de máquinas contra la mera naturaleza en unión con su aplicación contra los hombres no ilustrados, esto es, carentes de recursos mecánicos. Guardan consonancia con esto los típicos intentos de la modernidad por obtener ventajas de poder a partir del saber mecanicista: en la ingeniería civil en el caso de Thomas Hobbes, en la ingeniería industrial en James Watt, en la ingeniería de la verdad en Leibniz, en la ingeniería de la belleza en la ópera barroca y el ritual cortesano, en la ingeniería educativa a través de la escuela jesuítica, en la ingeniería militar con los ejércitos permanentes del absolutismo, en la ingeniería de la identificación de las personas por las policías absolutistas, en la ingeniería sanitaria de los modernos hospitales o en la ingeniería del saber de las academias de finales del Barroco. La economía cognitiva del siglo XVII está marcada por el paso del modelo retórico del poder, consistente en el manejo de signos, al modelo técnico del poder, basado en la ingeniería.

¿Pero qué hace confluir energías constructivas tan poderosas en la idea de la máquina y la convierte en objeto de esperanzas humanas de tan altos vuelos? A mi parecer, la única explicación se encuentra en la aspiración de la inteligencia moderna a escapar de su cautiverio metafísico, donde a los hombres no les queda más remedio que verse a sí mismos como criaturas de Dios. En la voluntad de construir máquinas –en general, en la voluntad de las artes– se pone de manifiesto una universal rebelión del hombre moderno contra la constricción derivada de la heteronomía tanto natural como divina. En la base de los modernos impulsos constructivistas actúa la negativa a ser una parte paciente y receptiva ante un mundo terminado. En efecto, bajo el régimen de la metafísica, la totalidad del mundo se divide en el reino de la naturaleza y el reino de la gracia. A causa de su doble ciudadanía, por pertenecer a ambos reinos, el hombre es doblemente súbdito; en un caso, como criatura en el ámbito natural, en cuanto se las ha con el Dios de lo regular; en el otro, como receptor de carismas o dones graciosos, en cuanto se encuentra con el Dios de lo excepcional. Tanto en uno como en otro reino, el hombre se experimenta a sí mismo en su pasividad y como una fuerza obligada a someterse. Si quiere hacer estallar esta posición heterónoma y convertirse él mismo en candidato a acciones soberanas, entonces tiene que intentar escapar por todos los medios posibles a la alternativa de naturaleza y gracia. Se descubre que en el ámbito de lo ente existe una tercera fuerza no comprendida en esta alternativa: la máquina, el artificio, la obra humana. Entre el reino de la naturaleza y el reino de la gracia se abre una brecha al principio apenas perceptible: el delgado dominio de las herramientas, de las obras de arte, de las máquinas. En cuanto se las examina con rigor, se hace enseguida evidente que ni fueron producidas por Dios en los seis días de la Creación ni cayeron posteriormente como llovidas del cielo por la gracia de ese mismo Dios en intervenciones milagrosas en el curso regular de la naturaleza.

Desde finales del siglo XIV, en las ciudades europeas se extiende un fantástico rumor entre artesanos, cancilleres, comerciantes y artistas, que tuvo que electrizar a los inteligentes y los fuertes: la máquina, el artificio y el cálculo son una oportunidad para el hombre. Hacia 1450, el más grande pensador de la Baja Edad Media, Nicolás de Cusa, recoge este rumor difundido entre los legos y escribe el más impresionante texto de comienzos de la modernidad acerca de la fuerza creadora del intelecto humano: *Idiota de mente,* «El lego sobre el intelecto». En efecto, en los inicios de la modernidad se observa entre los europeos cultos una inquietud que conducirá a un doble éxodo fuera del viejo mundo. De entre los primeros inquietos, unos emigran a través del Atlántico al Nuevo Mundo, a las dos Américas, donde la naturaleza misma parecía ofrecerse como una gracia, libre de la sumisión y del pecado original de la Europa vieja; cruzaron a ese más allá trasatlántico donde los antiguos europeos esperan desde en-

tonces un nuevo comienzo desde cero. Pero los que no se marcharon tampoco se quedaron donde estaban; emigraron de la vieja pasividad al tercer «reino» de las máquinas y de los artificios. Emigran al progreso. En él puede uno regatear tanto a la naturaleza como a la gracia y poner en el mundo cosas nuevas, libres y propias a partir de la capacidad humana. El saber mecánico es poder, y el poder es la capacidad de producir lo que no nace en la vieja naturaleza ni ha sido concedido por la gracia sino que debe ser inequívocamente atribuido al hombre, como arte, técnica, estrategia, máquina. El reino de lo producido por esta capacidad es el elemento del hombre moderno. Su era está colmada por un único acontecimiento: una inmensa emigración sin moverse del sitio; una partida al tiempo de los artificios. Con ella, las inteligencias europeas consagradas al arte, la ingeniería y la medicina cumplimentan la salida al espacio de libertad de las máquinas y los medios, las obras y las operaciones.

Nos topamos, por tanto, con una inversión de nuestra suposición inicial: antes de cualquier humillación a manos de la máquina, está la satisfacción insuperable que proporciona la capacidad de construir máquinas. Los núcleos afectivos del progreso moderno son el «puedo» y el «esto funciona». El fenómeno de la humillación viene a continuación, pues la satisfacción que proporciona la capacitación para construir máquinas sólo puede aparecer en poblaciones modernas repartida de forma muy asimétrica. Por uno que es capaz, hay por de pronto y sin cesar miles, decenas de miles, luego millones de personas no capaces. Es ineludible que la historia intelectual moderna se desarrolle en forma de un drama sadomasoquista entre la fracción constructora de máquinas y la que no lo es, entre los pocos que primero alcanzan esa capacidad y los muchos, que reciben la capacidad de los capaces de grado o a regañadientes. El resto son problemas de transmisión, transformaciones del narcisismo e historias de recepción. Se produce un abrazo, a un tiempo gozoso y conflictivo, entre ingenieros y no-ingenieros, artistas y no-artistas, empresarios y no-empresarios, cirujanos y no-cirujanos; a ello se añade recientemente la relación entre *sponsors* y no-*sponsors*. En todos estos campos luchan entre sí la cooperación y el resentimiento; la aspiración a participar en las ventajas de la técnica rivaliza por doquier con el temor a contarse entre los perdedores de la introducción de nuevas técnicas.

Tales juegos serios sólo pueden dar lugar a una historia coherente en tanto se consiga convencer en cada caso a las mayorías pasivas de que tienen la oportunidad de apropiarse el sadismo de la capacidad de las minorías ofensivas y de compartir, de esa forma, la condición de ganadores de la ola innovadora. La idea moderna de formación funciona como amortiguador entre ambas partes; transforma la desconfianza hacia las personas activas en admiración y emulación. El culto al genio, como modelado del amor-odio entre personas creativas y receptivas, tiene aquí su lugar sistemático. Pero también lo que se presenta hoy en día como publicidad a fa-

vor de las nuevas tecnologías, como *marketing* de visiones y política de ideas, no es en realidad, en la mayoría de los casos, más que una *performance* seductora en el teatro sadomasoquista de la construcción mecánica en ascenso; pilotan el proceso de su recepción por un público que no puede saber de entrada si, gracias a estas novísimas recomendaciones, alcanzará o no a participar honrosamente en el disfrute. Por lo que hace a las zonas altamente tecnificadas del Primer Mundo, puede constatarse que las poblaciones ocupadas en el consumo y el aprendizaje han seguido paso a paso, después de una típica vacilación inicial, las incitaciones de las progresivas oleadas mecánicas. Desde este punto de vista, la modernidad es sobre todo la historia de la recepción de la competencia en la construcción de máquinas y de la popularización de esta competencia entre los usuarios.

Así pues, es posible deducir el malestar en la cultura de la alta tecnología recurriendo a la historia de las máquinas; dicho malestar tiene su motivo principal en la doble negativa a la naturaleza y a la gracia, por la que el mundo tradicional, donde el ser es encontrado, empieza a hacerse extraño en su totalidad. Sin embargo, una cultura que ha buscado su oportunidad en la máquina no debería asombrarse del extrañamiento técnico del mundo. Es verdad que también forman parte de la modernidad la vuelta romántica a la naturaleza y la vuelta neorreligiosa a la gracia, pero ambas reacciones no pueden cambiar nada para nosotros en la ajenidad del mundo artificialmente ampliado y transformado. La modernidad surge de la voluntad de artificio, y en ningún otro sitio se muestra mejor lo artificial que en la medicina moderna. Desde hace tiempo, ésta viene operando con naturalidad y convicción en un ámbito ajeno a la gracia y a la naturaleza. Los médicos y pacientes modernos no hacen frente a enfermedades y achaques por medio de curaciones milagrosas sobrevenidas graciosamente ni mediante una confianza inoperante en el *natura sanat*. Seguramente hay curaciones que tienen carácter milagroso; la naturaleza ciertamente sana por sí misma, y sería una presunción no asombrarse de que las personas son capaces de recuperar la salud perdida; pero la oportunidad específica del hombre moderno sólo se presenta cuando pisamos el tercer campo, el campo técnico.

Así y todo, si numerosos consumidores de las más recientes tecnologías médicas, y no pocas veces los propios médicos, sienten inquietud, ello es debido a que los aparatos representan sin tapujos, quizá demasiado abiertamente, la posición de poder de la máquina. Las máquinas son, conforme a su esencia, prótesis, y como tales están destinadas a complementar y reemplazar la primera maquinaria, fingida por la naturaleza, por una segunda maquinaria, procedente del espíritu de la técnica. Hay que evitar ver en las prótesis meros sucedáneos primitivos de órganos perfectos. Al contrario, la esencia de la protética es sustituir órganos imperfectos por máquinas capaces de mayor rendimiento. La calidad ofensiva

de estas sustituciones se hace evidente si se prescinde de las prótesis reparadoras y se comprenden las prótesis expansivas como las determinantes. Aunque la protética se iniciara como incorporación o adición de cuerpos extraños al propio cuerpo, sólo se realiza verdaderamente al producir cuerpos ampliatorios que no sólo reparan el antiguo cuerpo, sino que lo potencian y transfiguran. En esta visión, los inválidos son los precursores del hombre de mañana. Quizá no sea casual que el más inspirado genio del poder de la edad moderna, Napoleón, fuese el primero en erigir una catedral a los inválidos. Después de esto, ya sólo haría falta una catedral consagrada a las prótesis, y bien pensado, ésta ya fue erigida hace tiempo en la forma del moderno mundo de la vida tecnológico. ¿Acaso no habitamos un parque de prótesis global? ¿Y no experimentamos el mundo cada vez más como gran clínica y comuna telemática? La modernidad protetológica trabaja con persistencia en ampliaciones corporales operativas, sensoriales y cognitivas que nos causan la impresión de ser maravillas sin maravilla, y que pronto acabaremos suponiendo como naturalezas al lado de la naturaleza. Todas ellas pertenecen al espacio extraño de la técnica y nos hacen sentir las frías consecuencias de nuestra emigración a este tercer ámbito.

Todas las categorías de lo ajeno se dan cita en la realidad clínica: cuerpos extraños como miembros artificiales mecánicos o electrónicos; órganos extraños como máquinas naturales trasplantadas o como aloplastias puramente sintéticas; movimiento ajeno como locomoción electromóvil o robótica; rítmica ajena como sustitutivo técnico de la frecuencia vital en endoprótesis activas del tipo del marcapasos cardiaco; sueño artificial con ayuda de anestésicos; estados de ánimo artificiales mediante drogas psicotrópicas; conocimiento artificial mediante *neurodesigning* y manipulación neurolingüística; ojos artificiales como ópticas invasoras y no-invasoras para la inspección de la antigua oscuridad del cuerpo; embarazos artificiales mediante prótesis placentarias y úteros artificiales. La protética actual sólo se ve sobrepujada por el empuje de la genética hacia el nivel sintético, donde los hombres adquieren el poder de dar órdenes biológicas alternativas; aquí aparecen en el horizonte seres vivos artificiales tecnogénicos. Estas prácticas sumadas repercuten ahora de forma masiva en los habitantes del entorno técnico y hacen necesaria una ontología de las realidades protéticas. Es hora de ponerse de acuerdo sobre el estatus de realidad que corresponde a todos estos hermanastros ontológicos del hombre. El asalto actual a la virtualidad contiene la exigencia inequívoca de una ontología del ser y la apariencia técnicos. Es verdad que el privilegio ontológico de nuestro cuerpo primero e individual es todavía vitalmente sentido por doquier –mientras el primer cuerpo siga siendo irreemplazable–, pero este privilegio ha sido abolido tanto en la cosa como en la tendencia, en la medida en que cada vez más trasladamos y traducimos el cuerpo natural al cuerpo expansivo técnico. Los cuerpos

ampliados nos suministran la evidencia de que, en calidad de máquinas, tenemos ventaja.

La era de lo anímico

No estamos en general acostumbrados a relacionar el concepto de época con circunstancias anímicas. Esto es comprensible porque nuestra atención histórica está dirigida ante todo a los acontecimientos y fuerzas que han determinado las épocas en lo político, lo religioso y lo artístico, mientras que apenas consideramos los factores psíquicos de la condición humana a la luz de procesos evolutivos. Pero toda historia humana es, de forma natural, también historia de las circunstancias de la animación, y las peripecias y transiciones de estas circunstancias están siempre implicadas cuando se habla de lo «humano» y de su amenaza por poderes de extrañamiento. En analogía con la distinción histórica canónica de Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna, quisiera aquí –sin entrar en más argumentos ni aclaraciones– presentar la tesis, inspirada en particular por Gotthard Günther, de que también el ámbito fenoménico de lo anímico conoce tres eras o épocas: una antigüedad animista, una edad media subjetivista o personalista y una edad moderna asubjetivista o cibernética.

Esta sucesión de los tres estadios de lo anímico puede interpretarse como la historia de una progresiva desustancialización o, si se prefiere, de una funcionalización de lo anímico. El movimiento del animismo al subjetivismo o personalismo y de éste a la cibernética proporciona la matriz de todos los episodios de la historia de las humillaciones narcisistas de la humanidad. Hay no pocos argumentos que apoyan el supuesto de que en cada individuo contemporáneo se expone la secuencia entera de las eras en peculiar abreviatura. En todo hombre de corte moderno se ocultan probablemente dos antecesores ofendidos: un animista ultrajado procedente de la antigüedad del alma, que a comienzos de la era de las culturas superiores fue reprimido por medio de una transformación subjetivista y personalista de lo anímico; y un personalista ofendido, que desde el inicio de la época técnica tiene que comprobar cómo es superado por los conceptos asubjetivistas y cibernético-maquinistas de lo anímico. En cada individuo moderno hay que contar por ello con cierta inclinación al retorno de lo superado, si no, incluso, con la disposición latente a aliarse con la antigüedad o la edad media anímica contra la edad moderna (razón por la cual existen dos modos, de diferente datación, de evasión de la modernidad: uno personalista-monoteísta y otro animista-politeísta).

Sólo con el trasfondo del modelo de épocas cabe determinar qué significación hay que atribuir al concepto de lo humano. Humana es en primer lugar la consideración que lo nuevo muestra hacia lo antiguo tras la

victoria. El sentimiento de humanidad no fue en un principio nada más que el arreglo histórico al que llegó el personalismo con el animismo tras imponerse a él. Aún hoy podemos aceptar el humanismo como nuestra «antigua herencia» en la medida en que sigamos sintiendo la necesidad de repetir el paso de la era del pensamiento monovalente a la del pensamiento bivalente. Cuando el hombre humano victorioso de la edad media personalista pudo sobreponerse a sí mismo y reconocer que nada humano le era ajeno, esto implicaba que también en el régimen personalista de cultura superior –que regía las relaciones entre Dios, alma y mundo– había que integrar y aceptar determinados motivos animistas, motivos que, no obstante, el destino evolutivo de las vanguardias antiguas hubo de superar.

El sentimiento de humanidad originario surge, como un humor de la alta cultura, del trato con aquello que en nosotros mismos y en nuestros vecinos no es, sin embargo, tan elevado. El humor humanista es la condescendencia del presente para con el pasado superado y, no obstante, no desaparecido. Este humor modera el trato con lo arcaico interno. Si vemos a algún cirujano que lleva un amuleto, es una señal de humanidad no burlarnos de ello. El personalismo metafísico por lo general sólo pierde el humor allí donde defiende su sustancia: la incondicional superordenación de la ética y la ontología monoteístas por encima de las costumbres politeístas; de éstas tratará el personalismo metafísico, al menos en su fase de arranque y despegue, como de abominaciones y regresiones inaceptables. El estudio de la historia de las religiones antiguas puede convencernos de que el paso a imágenes del mundo y actitudes de fe personalistas-monoteístas supuso para la humanidad antigua una crisis que produjo un elevado número de víctimas y dejó por doquier tras de sí animistas humillados. Por mor de la paz interna, la nueva formación tuvo que echar mano de fórmulas de reconciliación para las necesidades animistas.

Desde una perspectiva psicohistórica, el humanismo es un semianimismo que cuida del arreglo entre la edad media anímica y la antigüedad anímica. Sólo se puede comprender el universo católico –con su culto a los santos, a la madre de Dios y al sagrado corazón, y con su afición a místicas radicales– si se tiene presente que la tarea histórico-religiosa del milenio católico fue compensar a la parte animista invencible e integrarla. Más impresionante aún es la síntesis desarrollada en el hinduismo entre la antigua religión mágica y la nueva metafísica brahmánica.

Es plausible considerar la existencia de un compromiso análogo en la actual crisis de transición entre la edad media personalista y la civilización técnica moderna. Los resentimientos antitécnicos no alcanzan más allá de la formación de subculturas, que los superados pueblan con sus típicas mistificaciones; éstos padecen la doble moral, que ninguna terapia puede tratar, consistente en pensar pretécnicamente y vivir técnicamente.

Quien crea en el potencial inteligente, no puede por menos que trabajar en un renovado arreglo histórico entre las formaciones de lo anímico. Éste se articulará, según la situación de las cosas, en dos niveles: como conciliación entre cibernética y personalismo, por un lado, y como compromiso entre cultura maquinista y animismo, por otro. Para obtener plausibilidad humana, la ontología maquinista dominante debe liberar una nueva y fuerte idea de formación. Su pensamiento es inevitablemente más complejo en una dimensión psicohistórica que el de sus predecesores de las culturas superiores. El personalismo judío, el platonismo cristiano y el humanismo estoico han sido arrinconados en posiciones reaccionarias por la aparición de la cultura intelectual cibernética y sistémica. Una posición se dice reaccionaria cuando desde ella sólo es posible protestar pero no seguir pensando. El humanismo clásico, que vino al mundo como cuidado personalista del animismo humillado, está hoy prácticamente agotado; es más, él mismo se halla humillado y ha pasado a la defensiva. En vano se refugia en debates sobre los «valores». La mediación superior sólo puede ya ser realizada desde la modernidad maquinista: ésta tiene que proclamarse la fuerza humana mayor. Hay que convertirse en cibernético para poder seguir siendo humanista.

Dos cosas ante todo se le exigen a una cultura tecnohumana que quiera ser algo más que una barbarie exitosa: formación psicológica y capacidad de traducción cultural. Los matemáticos han de convertirse en poetas, los cibernéticos en filósofos de la religión, los médicos en compositores y los informáticos en chamanes. ¿Acaso fue el sentimiento de humanidad alguna vez algo distinto del arte de producir transiciones? Si los polos se hallan muy alejados, el arte se hace raro y la degradación, probable. Pero si los hombres son animales constructores de máquinas, aún más son seres creadores de metáforas. Tan pronto como se consiga incorporar las máquinas inteligentes del futuro a juegos de relación semipersonalistas y semianimistas con los hombres, uno no debería angustiarse porque los hombres traben amistad con sus compañeros robots. La tarea de nuestro tiempo es desarrollar un humor posmoderno que autorice a los cibernéticos a tener relaciones colegiales con sacerdotes de vudú, mulás y cardenales. ¿Por qué los hombres que construyen satélites, descifran el genoma y transplantan tejido cerebral no habrían también de estar en condiciones de entender que, en determinados puntos, sigue teniendo sentido comprender al ser humano como imagen de Dios, sujeto de derechos inalienables y médium de antepasados influyentes? Podría contribuir al compromiso histórico entre cibernética y personalismo que en Baviera se prescribiera por ley colgar el crucifijo en laboratorios de computación y quirófanos; da igual lo que de ello dijeran las almas muertas de Karlsruhe.

Aunque los robots hayan persuadido al alma en la época de la técnica de que no puede ser aquello que una vez pretendió ser, no obstante, al

alma desustancializada le queda el orgullo de padecer discretamente esta humillación. Su aflicción es la prueba de su ser. En el ápice de la modernidad maquinista, se repite en algunos individuos el nacimiento del sentimiento de humanidad a partir de la conciencia de la vulnerabilidad de la vida en medio de las más avanzadas arquitecturas de seguridad. La ventaja de ser tecnólogo nunca fue mayor que ahora. El compromiso humano perdurará en la medicina de alta tecnología mientras se encuentren médicos que compartan con sus pacientes, en condiciones honestas, la desventaja de ser un hombre.

VIII

LA ÉPOCA (CRIMINAL) DE LO MONSTRUOSO

(Acerca de la justificación filosófica de lo artificial)

Al aproximarnos al final del segundo milenio, empezamos a formarnos una visión de conjunto de la Edad Moderna como una época en la que por autores humanos, por empresarios, técnicos, artistas y consumidores, se cometen actos monstruosos. Estos actos monstruosos no son enviados por los antiguos dioses ni están representados por los monstruos clásicos; la Edad Moderna es la era de lo monstruoso hecho por el hombre. Moderno es todo aquel que ha sido tocado por la conciencia de que, además de la inevitable testificación, se halla implicado en una especie de coautoría de actos monstruosos de tipo reciente. Si se le pregunta a un moderno: «¿Dónde estabas cuando se cometió el hecho?», su respuesta es: «Me hallaba en el lugar del crimen», es decir, dentro de esa totalidad monstruosa que, como complejo de las circunstancias modernas del delito, comprende a sus coautores y cómplices. La modernidad es la renuncia a la posibilidad de tener una coartada.

Lo monstruoso en el corte transversal de los actos (criminales) modernos no puede ser reducido a un concepto conocido ni limitado a un campo determinado: es obra de arte, pero mucho más que obra de arte; es gran política, pero mucho más que gran política; es técnica, pero mucho más que técnica; es enfermedad, pero mucho más que enfermedad; es crimen, pero mucho más que crimen. Es proyecto, pero mucho más que proyecto. De ahí que los discursos de la ciencia jurídica, la estética, la ciencia política, la tecnología y la patología no puedan emplearse sino con condiciones para caracterizar el mundo moderno, porque con estos lenguajes pueden contabilizarse fenómenos y protocolizarse estados de cosas, pero no puede expresarse lo monstruoso superfenoménico de la modernidad. Así pues, cuando los modernos prescinden de sus coartadas, hay que buscarlos ahí donde este múltiple «mucho más» es premeditado, cometido y testificado. La modernidad es algo que más fácilmente se declara en una confesión que

se describe en un programa. Uno participa de ella como de una fiebre que excita a sus víctimas a adoptar un nuevo modo de ser más allá de la salud y la enfermedad. La condición de coautor y cómplice de lo monstruoso de esta época antes es confesada en obras que registrada en simposios.

Bajo este aspecto, la teoría de la modernidad es siempre y únicamente posible como reflexión sobre lo que hay de sublime en lo hecho por el hombre; ella misma es una resonancia de lo monstruoso en la suma de las nuevas acciones cometidas en la época criminal; su objeto no puede ser otro que lo inconmensurable superobjetual hecho o vehiculado por el hombre. De ahí que la teoría, en la medida en que explicita lo monstruoso en su novedad, se convierta en forma sublime. En esto se muestra el motivo decisivo de que el pensamiento de la modernidad no pueda ser ya metafísica del viejo estilo, pero tampoco mera investigación académica. La primera se hallaba comprometida con la tarea, impensable para ella misma, de interpretar lo ente en su totalidad como el mayor de todos los espacios domésticos posibles; su pasión estaba enderezada a llevar a término la ecuación entre universo y hogar patrio. La metafísica clásica se juramentó para la empresa de hacer inocuo al hombre convirtiéndolo en inquilino temporal de un domicilio universal atemporal. Ahí donde daba expresión a lo monstruoso, enseguida lo interpretaba como el Dios que, cada vez que se muestra o interviene, nos hace irremisiblemente sufrientes a nosotros los mortales. En la metafísica clásica lo monstruoso es una posibilidad exclusiva del Dios, por lo cual la teoría sublime no pudo presentarse en la época metafísica más que como teología. La teoría moderna, por el contrario, parte de la monstruosidad de lo que hace posible la obra del hombre. Trata de forma antropológica de la sustancia superantropológica de la reciente historia de poder. Para ella, el hombre es el ser que ha abandonado su casa, aunque sólo sea con la excusa de acondicionarla mejor. En lo esencial, la Edad Moderna es la época de la mudanza fuera de la casa del ser. Es la época (criminal) de lo monstruoso.

El carácter monstruoso de la Edad Moderna hecho por el hombre tiene tres rostros, tres campos de aparición: se muestra como lo monstruoso en el espacio hecho por el hombre, como lo monstruoso en el tiempo hecho por el hombre y como lo monstruoso en la cosa hecha por el hombre. Conforme a ello, hablaré primero de la tierra como representación del lugar de reunión del género humano; luego, del milenio como duración representada del hombre moderno; por último, del arte y la técnica como poder representado del hombre. La representación canónica de la tierra para la Edad Moderna es el globo inventado y empleado por los europeos como geodicea; la interpretación canónica de la historia como reino de las acciones humanas es el milenio posthistórico como tiempo final sin fin; la proyección normativa de las posibilidades humanas venideras es el futuro como adviento del poder en su triple calidad de futuro de la organización, futuro de los aparatos y futuro del arte.

Hoy podemos darnos cuenta de que la famosa fórmula empleada por Jacob Burckhardt para designar el Renacimiento es errónea en su concepto principal, porque el acontecimiento que en el siglo XV abrió las puertas de la Edad Moderna no fue «el descubrimiento del mundo y del hombre», sino el establecimiento de una relación rutinaria del hombre con lo monstruoso espacial y técnico. Lo que denominamos Edad Moderna es, en realidad, la voladura del antiguo espacio de posibilidades europeo mediante técnicas y artes experimentadoras. Los europeos de finales del siglo XV son por ello los modernos paradigmáticos del viejo mundo, no tanto descubridores como experimentadores; están versados en las rutinas de expansión; el espacio de su mundo crece porque saben incluir nuevos espacios en nuevas rutinas expansionistas. Así pues, lo peculiar de la Edad Moderna no es tanto el descubrimiento de espacios no hollados, como si, justo entonces, los continentes desconocidos hubieran querido despertar por obra de los europeos del sueño de no haber sido descubiertos. La característica señera de la Edad Moderna es, por el contrario, la apertura y explotación mediante nuevos procedimientos de espacios operativos ampliados. Las rutinas náuticas de portugueses y españoles generaron, como producto físico secundario, las dos Américas[1]; las rutinas manufactureras de los arquitectos, médicos y pintores del siglo XV abrieron, como resultado material, nuevos horizontes de lo factible. El mundo no es todo lo que ha de ser descubierto; más bien, es todo lo que puede ser incorporado a rutinas de acción. En este sentido, el nombre de «Edad Moderna» designa el cumplimiento de la revolución operativista. Ésta desemboca en un nuevo estado del mundo en el que el dominio de artificios de grado superior se hace normal.

El testimonio más importante de las rutinas modernas que buscan ampliar la base cósmica del género humano es la fabricación de globos terráqueos. Desde el final del siglo XV, se extienden como medio principal de la ilustración geológica a cargo de los usuarios europeos de la tierra. Surgidos de prototipos griegos y árabes, los globos se convierten desde los inicios de la Edad Moderna en el significante prominente de la idea operable de la tierra. No se limitan a representar con mayor o menor corrección, ante los ojos de los expansionistas europeos, la tierra como mónada geológica; en cierto modo, también producen efectivamente la tierra como superficie de acción de la humanidad moderna. Tierra y globo conforman el paradigma de la semiótica moderna: con la geografía descriptiva comienza en realidad la «época de la imagen del mundo»[2]. Por-

[1] *Cfr.* Peter Sloterdijk, *Sphären II*, Globen, cap. 8, «Die letzte Kugel». Para una historia filosófica de la globalización terrestre, pp. 801-1005.

[2] *Cfr.* Martin Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes» (1938), en *Holzwege*, Fráncfort, 6ª edición, 1980 [trad. cast.: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2010].

que la tierra es representada en el globo «con suficiente exactitud», queda establecida la verdad del significado para los usuarios modernos de sistemas icónicos; lo que en su capacidad representativa no es más falso que el globo en relación con la tierra, puede valer como suficientemente verdadero.

Los dos globos terráqueos más antiguos que se conservan de la primera época en que los europeos representaron la tierra en su conjunto, el globo de Behaim, de Núremberg, y el globo de Laón –ambos de la última década del siglo XV–, exhiben aún los contornos precolombinos de los continentes; en el aspecto gráfico, son premodernos y preamericanos. Sin embargo, ambos exponen cumplidamente la nueva percepción que de la tierra en su totalidad tuvieron los estudiosos, comerciantes y ministros de inicios de la Edad Moderna. Ellos ponen la tierra al alcance de los europeos. Con la mano izquierda, los miembros del Consejo de Núremberg podían hacer girar sobre su eje el globo construido en el año 1492 por el joven comerciante Martin Behaim, que acababa de regresar de Lisboa iluminado por las nuevas ideas geográficas; con un diámetro de 50,7 cm, la tierra es representada a una escala de 1 por 25 millones. El globo metálico de Laón –que medía 17 cm de diámetro– se podía incluso sostener en una mano; una mirada superficial podría haberlo confundido con la manzana medieval símbolo del Imperio. Pero la manzana imperial y el globo pertenecen a épocas esencialmente distintas: la manzana imperial, que como imagen de la esfera sagrada representa la bola de lo ente en la mano izquierda de los emperadores alemanes, es un símbolo feudal del mundo que muestra cómo el cosmos, feudo de Dios, reposa en la mano de un hombre[3]. El globo, en cambio, es un significante profano del mundo en una época en la que todos los puntos terrestres son representados según la concepción rectora de que sean alcanzables y explotables por igual por parte de los europeos; ya no es un símbolo metafísico, sino un medio para el tráfico terrestre rutinario. Aunque los semánticos hayan estimado necesario recordar que el mapa no es el territorio, la mayoría de los europeos modernos daban por buena la frase de que el globo es la tierra. En esta despreocupada ecuación se expresa que representamos y producimos la tierra y el globo con un mismo espíritu. El globo es la tierra en la medida en que pone de manifiesto su aprovechamiento exhaustivo en beneficio de la historia humana sobre el planeta. Este total aprovechamiento de la tierra viene precedido por la lección, extraída del globo, de que todos los puntos de la superficie terrestre pueden ser descritos por el postulado de su homogénea accesibilidad y disponibilidad para la intervención euroamericana.

[3] *Cfr.* Percy Ernst Schramm, *Sphaira. Globus. Reichsapfel: Wanderung und Wandlung eines Herrschaftszeichens von Caesar bis Elisabeth II; ein «Beitrag» zum «Nachleben» der Antike*, Stuttgart, 1958.

En consecuencia, el resultado de la era del globo es la globalización exacerbada de las intervenciones humanas en la tierra. En éstas se hace patente lo monstruoso hecho por el hombre. Nadie puede ya desconocer que, en el medio milenio transcurrido entre el viaje de Colón y el viaje espacial, el hábito moderno-europeo del aprovechamiento práctico de la tierra se ha impuesto en el espacio terrestre real. El aprovechamiento de la tierra para la historia adopta –en consonancia con la triple determinación fundamental de la historia– tres significados distintos: uno dramático, en la medida en que la historia significa una campaña o una lucha por la supremacía entre imperios económicos y políticos; aquí la tierra es usada en primer lugar como escenario de una obra que hay que interpretar; un significado económico-alquímico, en la medida en que la historia representa sobre todo una empresa encaminada a la producción de riqueza; aquí, usar la tierra significa interpretarla como recurso y marco de toda fabricación; finalmente, una explicación de la historia como éxodo y emancipación; aquí todo lo angosto, local, arraigado, es liberado en lo ilimitado, en la tierra prometida del «en todas partes»; usar la tierra significa aquí contar con ella como superficie del tráfico mundial: como asiento de embajadas, como suelo de travesías, como soporte de transportes.

Lo monstruoso en la geodicea mediante el globo europeo se manifiesta de dos maneras: como monstruo plano, en la medida en que el globo proporciona el uniforme modélico de nuestro lugar cósmico, sirviendo la imagen de la tierra como orientación para el titanismo cotidiano; o como monstruo profundo, cuando miramos a través del globo para contemplar la mónada geológica. Ésta –al ser una singularidad– no puede en absoluto ser comprendida, sino que sólo cabe meditar su unicidad. En cuanto casa única de la vida omniabarcante e inquietante, es un individuo inefable. La modernidad es la época (criminal) de lo monstruoso geológico porque lleva a cabo el proceso de la ilustración geológica en rutinas operativas globales. El siglo XX desempeña en la época (criminal) de la modernidad un papel culminante, porque en este siglo las coartadas históricas y regionales son progresivamente suprimidas para comprometer potencialmente a todos los contemporáneos como testigos y cómplices de lo monstruoso hecho por el hombre. En el siglo XX, el mundo de imágenes explota sobre todo en el sentido de la monstruosidad plana: la imagen terrestre brinda ahora el marco para el espacio por el que han de ser transportadas todas las demás imágenes. La tierra es la revista ilustrada por donde circulan todas las demás ilustraciones.

Naturalmente, en el gran arte de la modernidad surgen también obras en respuesta al monstruo profundo que es la tierra. En contadas ocasiones alcanzan como mónadas estéticas el rango de una monstruosidad equivalente a la de la mónada geológica. En las grandes obras de arte vuelve a sí lo monstruoso de la Edad Moderna como época criminal. En

ese sentido, todas las obras de pensamiento y forma significativas de nuestra época son monumentos indirectos de nuestra geodicea. Indican el estado de lo que es posible en la tierra. Testifican que lo que es posible para el hombre, tanto en lo rutinario como en lo singular, se refiere ahora ya siempre a lo monstruoso. Sobre esta tierra iluminada por sus estallidos artísticos observó Heidegger en uno de sus textos mayores: «La tierra aparece como el entorno de la errancia. En lo tocante a la historia del Ser, ella es la estrella errante»[4]. Y como desde otra estrella replican a estas palabras dos preguntas formuladas por Deleuze y Guattari: «¿Para quién se sostiene la tierra?» y «¿Para quién se sostiene el hombre?»[5].

MILENIO

En la que Heidegger llamara hacia 1945 estrella errante imperan, en vísperas del tercer milenio, seis lenguajes mundiales: el inglés, el dólar, las marcas mundiales, la música popular, las noticias y el arte abstracto. Tienen en común la función de sincronizar el tráfico del género humano. Por los efectos de la época eurocéntrica entre 1492 y 1945 ha surgido sobre la tierra un sistema de interacciones que se realiza en rutinas económicas, diplomáticas e informáticas. En la base de todas las rutinas de globalización opera la necesidad de afincar a los «socios» desperdigados por la tierra en un tiempo mundial común. El sentido de todas las revoluciones culturales es la sincronización, es decir, la iniciación de los seres humanos en la simultaneidad del presente terrestre. Mediante el traslado al presente terrestre, los diversos pueblos y culturas se percatan de la paulatina conquista a la fuerza del presente del género humano. La Edad Moderna es por ello también el tiempo de la humanidad *en marche*. Al suprimir la globalización el primitivo modo de estar disperso el género humano –un modo que se había mantenido a lo largo de millones de años, hasta los antiguos imperios regionales–, forzó a los hombres desunidos a unirse en la arriesgada forma de la actual comuna de tráfico mundial. Las expansiones europeas y el mercado mundial ponen fin a la antiquísima diáspora antropológica. Lo monstruoso en el tiempo es, desde 1492, la «sociedad mundial» comprimida en una nueva unidad de existencia sincrónica. El trauma mental de la Edad Moderna no es la pérdida del centro, sino la pérdida de la distancia respecto de los muchos otros. De esa forma se cumple la modernización como triunfo del comunismo temporal para el género humano en su totalidad. Allí donde los hombres inter-

---

[4] Martin Heidegger, «Überwindung der Metaphysik», en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, 5ª edición, 1985, p. 93.

[5] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlín, 1992, pp. 59 y 90 [trad. cast.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1994].

pretan su situación en el espacio y el tiempo de acuerdo con estándares modernos, tienen que comprenderse a sí mismos como perteneciendo a una comuna forzosa que ya no permite escapatoria. Quien haya visto los globos y las noticias apenas puede engañarse acerca de su parentesco con el resto del género humano. Hemos devenido ahora, en cierto modo contra nuestra voluntad, cronocomunistas y biocomunistas, miembros consternados de una iglesia universal genética que nos cerca por todos lados con parientes. Moderno es aquel que no puede menos de preguntarse lo que se traen hoy entre manos los chinos o los islandeses. Robert Walser encontró, ya a comienzos del siglo XX, una fórmula para referirse a esto:

> Andar de un lado para otro con la cuestión nacional en la cabeza, ¿no significa esto haber caído presa de una desproporción? ¡Implicar a millones de personas, así sin más, tiene que sobrecargar el cerebro! [...] En el embrollo que forman estas frases, creo oír a lo lejos al Minotauro, que no me parece representar otra cosa que la hirsuta dificultad para sacar algo en claro del problema nacional [...][6].

Los problemas nacionales son la calderilla de la cuestión de la humanidad, en la que contemplamos lo monstruoso como caso normal. A la representación del accionismo terrestre le siguen necesariamente, en la «imagen del mundo», un sistema relojero mundial y un sistema noticiero mundial. El empleo de estos dos sistemas es tan poco inocuo como lo fue antaño la contemplación de globos; acaba desligando a las personas de sus historias locales, sus ritmos étnicos y sus calendarios nacionales para insertarlas en el tiempo sincrónico homogéneo del mundo. De este modo, ambos sistemas participan activamente en el juego de lo desproporcionado. Lo que llamamos modernidad es la complicidad con la forma sincrónica del mundo; la modernización es la adaptación de las formas de vida a las rutinas del mundo sincrónico; el modernismo es la convicción de esta adaptación como existencialismo de la sincronización. El modernismo implica la forma última del igualitarismo como igualdad de todos frente al presente homogéneo de la tierra. Este presente terrestre se realiza como igualdad de los hombres ante las noticias. Pues las noticias no son sólo un género lingüístico mundial entre otros, en el sentido arriba mencionado, sino al mismo tiempo cumplimiento de la adaptación del historicismo al actualismo. Los actuales sistemas de noticias sólo son posibles en una forma del mundo globalizadora, en la que se explora un espacio homogéneo de acontecimientos para detectar sus diferencias con situaciones precedentes. El resultado de tales exploraciones sirve para alimentar las conexiones de los medios sincrónicos mundiales. Son, por

[6] Robert Walser, «Minotaurus (1926/1927)», en *Es war einmal. Prosa aus der Berner Zeit, Sämtliche Werke in Einzelausgaben*, vol. 19, Fráncfort, 1986, pp. 191 ss.

así decirlo, el performativo de la eterna presencia de la humanidad homogeneizada cabe sí misma. Su única función consiste en informar de la sincronización al mundo sincronizado.

Siempre hay un lugar cualquiera donde jefes de Estado cualesquiera se reúnen en una cumbre mundial cualquiera dedicada a un tema cualquiera. Siempre hay tropas cualesquiera que avanzan bajo un pretexto cualquiera y con una fuerza cualquiera contra un enemigo cualquiera acusado de delitos cualesquiera. Siempre una moneda cualquiera se deprecia por debajo de valores mínimos cualesquiera no tenidos hasta ahora por posibles. Siempre grandes empresas cualesquiera se fusionan con otras cualesquiera para *ventures* comunes cualesquiera. Siempre cualquier día se realizan conmemoraciones de acontecimientos cualesquiera de un pasado cualquiera con participación general. Siempre hay algo que en algún momento está sucediendo desde hace tanto o cuanto tiempo y que puede siempre proporcionar la materia para un recuerdo cualquiera consumido de forma general. Siempre hay obras cualesquiera que son encomiadas de alguna manera por artistas cualesquiera en retrospectivas cualesquiera.

La escenificación de la simultaneidad ocurre en el mundo sincrónico bajo un doble aspecto. Como cultura de la actualidad, la cultura de la sincronía peina a diario los mechones de acontecimientos del tráfago global en busca de nudos y contrastes que supongan diferencias lo suficientemente grandes como para ser llamativas. Como cultura del aniversario, asegura que establecemos una distancia igual respecto de todos los acontecimientos pasados de alcance regional. Otorga vigencia a la regla de que todo lo que antaño fueron potencias y acontecimientos impulsores de la historia sea hoy transmutado en materia de conmemoración homogénea. En este sentido, el aparato de información del mundo sincrónico es un garante de nuestra incipiente posthistoricidad. Vivimos en transición permanente hacia ella.

Cada vez que tenemos motivo para considerar esta transición como irreversible, también lo tenemos para corroborar la modernización. Contamos entonces concienzudamente los pasos que nos han introducido en la modernidad. Es plausible afirmar, siendo muy conservadores en la cuenta, que estamos hoy en la quinta modernidad, porque la Edad Moderna ha atravesado en su marcha, en cuanto proceso de modernización, al menos por cuatro crisis o grandes reacciones: Contrarreforma, Romanticismo, vitalismo y fascismo. Por consiguiente, nos hallamos en este momento en transición hacia la sexta modernidad, pues ante nuestros ojos se dibuja la victoria del constructivismo sobre el regionalismo y el antiglobalismo como los últimos antimodernismos habidos por ahora.

El último acontecimiento del mundo histórico con efectos persistentes es la globalización actual como producción del presente permanente de la tierra. Este magno acontecimiento, realizado por los hombres, trans-

curre a través del centro vital de las generaciones actuales. Es lo monstruoso de la época. En ello puede reconocerse que los hombres modernos no quieren en realidad hacer historia, como lo habían sugerido las filosofías de la historia, sino que abrigan la intención de concluir la historia y de originar situaciones posthistóricas. El continuo acercamiento al presente eterno, en el cual la suma de todos los acontecimientos sería cero, ha sido el auténtico proyecto de la modernidad. En esa medida, la idea del Tercer Reich no fue sólo una parodia fascistoide del milenarismo cristiano, en su despliegue desde Joaquín de Fiore hasta Lessing, Schelling y Saint-Simon; permanece a la vez como matriz latente de todos los modernismos pretenciosos, por haber sido la primera en captar la forma lógica de una época potencialmente última mediante una pretensión suficientemente formal. Para que una época sea moderna, quizá incluso la última época, tiene que ser al menos estructuralmente una época tercera. Una época es última cuando su constitución es tal que en ella puede pasar de todo sin que nada de lo que pasa en ella –y después de ella– pueda todavía ser determinante. La modernidad es, en efecto, como consecuencia de su diseño lógico-temporal, el comienzo perpetuo de una época tercera o milenaria, un permanente paso de la historia a la posthistoria, una transición imperturbable a una edad final sin fin. Esto no puede ser de otro modo, pues la ambición de la modernidad de ser una época de autorreflexividad penetrante no puede ser sobrepujada formalmente.

Para convencerse del carácter concluyente de esta pretensión, cabe hacer el experimento mental de preguntarse cómo podría concebirse desde la modernidad otra época posterior. Esto admite dos tipos de respuestas: catastróficas y continuistas. En el caso de las respuestas catastróficas, habría que suponer que la modernización se viera toda ella interrumpida por un acontecimiento completamente inconmensurable con ella y desviada en una dirección imprevisible, ya fuera por un desastre biosistémico, ya por una epifanía teológica o por una intervención extraterrestre. Si excluimos del discurso de la modernidad y la posmodernidad las variantes catastróficas por sus implicaciones excesivas e irracionales, sólo queda el tipo de respuesta continuista. Conforme a él, lo que posiblemente reemplace a la modernidad nunca podrá ser más que otro estado de modernidad, posterior y más potenciado. Comprendida en su propio continuo, la modernidad es un proceso acumulativo persistente que sólo se mantiene por una permanente promoción de sí mismo. Por ello, el así llamado proyecto de la modernidad se futuriza a sí mismo. Pero un proceso mundial que engendra sus propios futuros se corresponde con el concepto de milenio o de edad final sin fin. En esa medida, la versión no excesiva de la teoría de la modernidad se ve obligada a admitir al menos el rasgo milenarista de la forma actual del mundo. Esto es incluso mucho más de lo que podría conceder una teoría convencional comprometida con el justo medio y que se proclamase a sí misma

crítica. Con esta concesión se haría visible de forma alarmante el carácter monstruoso de la estructura temporal de la modernidad. Las formas convencionales de modernismo, pragmatismo y populismo cierran de consuno decididamente los ojos ante lo monstruoso a lo que pertenecen; son fanatismos de la normalidad.

No obstante, como queda mostrado, la esencia de la Edad Moderna como época criminal es tan desproporcionada también en su estructura temporal, que no admite una formulación adecuada en los textos teoréticos o programáticos al uso. No hay teoría de lo monstruoso, sino sólo proyecciones hiperbólicas. Éstas pueden expresarse igual que se puede formular el sentimiento de volverse loco; pueden confesarse igual que la sensación de haber cometido en sueños un delito de contenido indeterminable. La complicidad con la modernidad sólo puede reconocerse en la forma de un recelo radical de uno mismo.

Historia del arte e historia de la nada

Después de tratar de lo monstruoso como forma espacial y forma temporal de la modernidad, toca ahora hablar de lo monstruoso en las formas de las cosas. Cualquier contemporáneo puede percatarse sin dificultad de la parte creciente que tiene lo artificial en los mundos de la vida modernos. Como campaña para el incremento del confort y de las rutinas de competencia, la modernidad implica que los «sujetos» se doten de armaduras cada vez más eficaces para la potenciación de sí mismos. Hace tiempo que existimos en mundos tecnologizados en los que las máquinas clásicas y cibernéticas son determinantes para moldear nuestra existencia. A la vista de estas evidencias, resulta fácil interpretar la modernización como artificialización. La ley de la modernidad es el empleo creciente de lo artificial en todas las dimensiones esenciales constitutivas de la existencia. Más difícil resulta justificar esta constatación frente al extendido y progresivo malestar de la modernidad. Pues las gramáticas de las culturas superiores nos dejan por el momento en la estacada cuando se trata de enunciar el lugar de lo artificial en lo real[7].

Todas las formas de pensamiento tradicionales coinciden en abrigar una especie de sospecha de nihilismo contra los artefactos. Los productos de la técnica y de la imagen son desde Platón considerados formas de ser deficientes; aunque los monismos soberanos de los hindúes hagan converger *samsara* y *nirvana*. Dentro de la tradición del pensamiento del ser, representado por las formas elevadas de la metafísica occidental, el males-

---

[7] *Cfr.* el ensayo de Hans Blumenberg, «Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen», en *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, 1981, pp. 55-103 [trad. cast.: *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999].

tar que causa lo artificial es una sólida constante. Expresa la circunstancia de que un lenguaje del ser no puede enunciar lo que son las máquinas, los sistemas de signos y las obras de arte «en su naturaleza». Pues su naturaleza parece consistir en romper con aquello que típicamente es naturaleza. Porque todo lo que es obra pretende negar el ser sustancial mediante la representación y complementarlo con invenciones añadidas. En todo caso, en la tradición occidental las llamadas grandes obras de arte están excluidas de la sospecha de ser imágenes engañosas y de no ser nada, obras a las que también el pensamiento clásico les concede –como a regañadientes–, a pesar de su suma artificialidad, una participación privilegiada en la sustancia y el alma.

No es casual que en la historia del arte moderno se hiciera el intento de destacar el culto como un motivo pictórico más profundo que el artificio. También el culto es un derivado del ser; cubre las imágenes de un antiguo sentido gestual y religioso, incluso psicológico; quiere que la espuma de los signos quede ligada a la carne de las cosas, a la vida dominada por el ritual. Esto se comprende fácilmente. Ahí donde se parte de la primacía del ser, los artificios sólo pueden ser concebidos como bastardos ontológicos; en ellos, la nada habría despojado injustamente al ser de partes de su plenitud. La estética y la teoría de la técnica bajo el signo del ser conducen siempre y necesariamente a denuncias más o menos explícitas del «mundo de la apariencia» como una esfera de añadidos innecesarios a lo existente de antiguo. Las obras de arte son en realidad, igual que las de la técnica, hijas de la nada o, en el mejor de los casos, hermanastras de lo verdaderamente ente; son criaturas de la injusticia ontológica, carentes de original y no concebibles más que como adelgazamientos de la plenitud, sin cobertura por el lado del origen e inesenciales en el sentido riguroso de la palabra. Con ellas se introduce en el mundo denso de los órdenes de la naturaleza y la esencia un mendaz añadido de nulidad, incapaz de ser aprehendido en conceptos.

Se entiende que con el incremento general del factor artificial en la modernidad el planteamiento anterior trajera consigo una crítica totalizadora del estado de los mundos artísticos en su desamparo ontológico. Los últimos pensadores del ser se sienten indefectiblemente como los últimos seres vivos en un entorno de abigarrada muerte, es decir, de máquinas, simulacros y flujos de significantes. Para ellos, la historia del arte más reciente es una danza macabra iluminada por los restos perdidos del alma. El mundo del arte, visto con los ojos leales de los antiguos, se descompone como el voluntarismo nihilista que es. En el centro de ese mundo se alza en su trono el *curator* como papa del desamparo de todos los buenos espíritus (y ocasionalmente el director artístico, el jefe de suplemento literario, el crítico cultural o el director de festival). Heidegger contrapuso a este mundo artificial y ontológicamente secundario la naturaleza primera, cubierta todavía por la plenitud originaria:

> El abedul nunca sobrepasa lo posible para él. Las abejas moran en lo posible para ellas. Sólo la voluntad, que en la técnica se dispone hacia todos lados, arrastra la tierra al agotamiento, el desgaste y la transformación de lo artificial. Fuerza a la tierra a sobrepasar el ámbito concreto de lo posible para ella, conduciéndola a lo que ya no es lo posible y es, por ello, lo imposible[8].

Quien quiera leer la historia del arte y de la técnica como historia del ser sólo puede observar por doquier –como ilustra el caso de Heidegger– perecimientos: olvido del ser, fin de la historia del arte concebido como sustancia, caída de la humanidad en lo imposible, formas multimediales para almas muertas. Es preciso dar razón del hecho de que la historia de lo artificial no puede ser ya tratada al estilo de la historia del ser. La cosa artificial –si es pensada desde el ser– jamás podrá ya liberarse de la sospecha de decadencia ontológica y de haber traicionado una plenitud inicial del sentido y del alma. El pensamiento del ser no da de sí para comprender lo constitutivo de la modernidad: el de-animismo en acción y el nuevo reparto de la subjetividad entre hombres *y* cosas. Si las culturas superiores se basaban en el descubrimiento y la elaboración de la diferencia entre sujeto y objeto o entre alma y cosa, la modernidad ha hecho tambalearse estas delimitaciones clásicas, junto con su poder excesivamente simplificador. Con ello se pone progresivamente en marcha un nuevo reparto en el que lo hasta ahora anímico es desplazado a la esfera de las cosas, y lo hasta ahora subjetivo, al ámbito de lo objetivo. Gotthard Günther, a quien se debe la teoría de la técnica más ambiciosa del siglo XX, señala el sentido que para la historia universal tienen estos desplazamientos: «En la historia de la técnica anterior la relación entre sujeto y objeto ha sido descrita equivocadamente en la medida en que el pensamiento clásico todavía atribuye al ámbito del alma una profusión rebosante de cualidades que, en realidad, corresponden al lado de la cosa y pueden ahí ser comprendidas como mecanismos de orden superior». De aquí se sigue un programa, de amplitud imprevisible, de enmendación de la imagen que de sí mismos se han formado los hombres en la época de la cultura superior: «El proceso de esta enmienda es aquello de lo que se tratará en la próxima gran época de la historia universal»[9].

Según esto, la modernidad, en cuanto milenio de la artificialización progresiva, tiene su sustancia en lo técnico como «conquista progresiva de la nada». La profundidad del porvenir sólo puede hoy ser pensada como complejo de las dimensiones de crecimiento de lo artificial. Pero un crecimiento tal no puede ya contemplarse como una fase de la histo-

---

[8] Martin Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, cit., p. 94.

[9] Gotthard Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. 3, Hamburgo, 1980, pp. 224 ss.

ria del ser; quien quiera tocarlo conceptualmente, deberá comprenderlo como historia de la nada en su despliegue. Cada vez más, la nada se da a conocer como el auténtico elemento de la facultad de progreso. Si hay que corresponder al ser mediante el pensamiento, las correspondencias a la nada son por su parte saltos arriesgados al interior de la operación: el querer, el obrar y el componer son respuestas adecuadas al conocimiento de que, si bien en la nada no hay nada que conocer, sin embargo en ella todo ha de ser hecho. En este sentido cabe decir que la nada es el elemento de la modernidad; en el principio de ésta fue, y será para siempre, la acción o, en términos contemporáneos, la empresa. En la nada, la voluntad operativa puede hacer enormes apuestas que suponen una artificialización creciente: jugadas que proporcionan al pensamiento posterior las bases para la reflexión sobre lo ente.

Si hace casi tres milenios el pensamiento clásico se inició bajo la impresión abrumadora de una naturaleza que se creía acabada para siempre y que parecía tener una ventaja insuperable sobre toda acción humana (lo que fundamenta lógicamente el sentimiento religioso), este pensamiento, que ha alcanzado ya la precisión, articula –a pesar de su avasallamiento por el ser previo a él– una acción mental de peso ontológico propio, cuyas consecuencias más lejanas no habrían de revelarse antes de la modernidad. La razón clásica, al querer contemplar la naturaleza de las naturalezas, engendró la apariencia característicamente metafísica del sublime sosiego. Sus elementos eran el espíritu o la piedra, ambos entendidos como sustancialidades extremas, superiores a toda acción y en comparación con las cuales lo otro de cada caso parecía nulo[10]. El pensamiento moderno, en cambio, está aturdido por su propia potencia; se sorprende de sí mismo como fuerza, ejecutividad y poder; sigue con intranquilidad, actividad y atención crecientes sus propios actos, la historia hecha por el hombre, que ahora hay que realizar de forma planificada. Se inmiscuye, en una medida que constantemente va en aumento, en «lo que es». En el curso de su elevación, tuvo que llegar un punto a partir del cual la voluntad humana se hizo lo suficientemente poderosa como para promocionarse como competidora de la sustancia clásica. La naturaleza y el ser perdieron entonces su monopolio ontológico: se vieron provocados y reemplazados por series de creaciones artificiales salidas de la nada y por el ascenso de un mundo de voluntad posnatural.

No es de extrañar que las altas fortalezas del ser en la época de las culturas superiores siempre vieran ya deslizarse a su alrededor una sombra oscura, una sombra precisamente de esa nada que al principio (bajo la hegemonía del concepto monovalente del ser, según el cual sólo el ser es,

---

[10] La antigua ontología de la cosa irrealiza la reflexión; la antigua ontología del espíritu irrealiza la materia. Ambas reducciones (condicionadas por la monovalencia ontológica) hacen sentir sus efectos hasta hoy, bajo el liderazgo masivo del primer modo (positivista).

mientras que la nada no es) sólo podía ser representada como aquello contrario al ser y nulo que se burla de los hombres con imágenes engañosas y fantasmas. Con el nihilismo moderno, sin embargo, el poder del hombre, típico de la modernidad, de emprender acciones carentes de modelo y de fondo e inventar cosas nuevas, fue oficialmente reconocido y universalmente representado bajo un nombre señalado, aunque todavía difamador: la nada deviene ahora algo; el campo ontológico se presenta de modo polivalente. La nada del nihilismo ha perdido desde entonces su mal cariz. Tal como sabemos ahora, ella representa el reverso de la creatividad, ¿y qué hombre moderno se dejaría arrebatar su derecho innato a una vida creativa y a los proyectos de la voluntad? Para toda la era de los estados venideros de la modernidad, no cabe dudar de la primacía de la voluntad de artificio sobre la disposición a plegarse a una naturaleza definida o a una antigüedad normativa. Nada puede cambiar en esto una coyuntura neocatólica. Por ello, en el núcleo de la modernidad consecuentemente pensada, sólo puede corresponderles un papel clave en su autoformación a inventores, artistas y empresarios, pero no ya a los pensadores en el estricto sentido de la tradición filosófica. El «pensar» en general, como correspondencia a lo ente, está a todas luces a punto de convertirse en una mera función parcial de la cultura de la voluntad y el proyecto. Los pastores del ser –encandilados por el bello sueño de una existencialidad puramente extratécnica y una forma de meditación puramente obediente– quedan al margen; es más, el ser mismo, como reino de la libertad sida, parece ahora una delgada provincia ontológica: ha sido expulsado a la periferia del Imperio, «fundamentado» en la nada, de la voluntad, la creación y los proyectos.

Hay ahora una emigración desde el ser como hubo antes una emigración del campo; constantemente, los nuevos empresarios en el espacio proyectivo, los artistas, organizadores y redactores de programas, igual que los empresarios en sentido estricto, emigran del viejo mundo del ser meditativamente pensado para asentarse dinámicamente en el nuevo mundo de la nada abierta en forma de proyectos. El gesto típico de estos desertores del ser es el liderazgo de una constructividad que se adueña del poder basado en un avance logrado. Los empresarios y artistas no guardan ni preservan lo «que hay»; ponen en obra y desencadenan lo que nunca había estado ahí en esa forma: en permanente repulsión de lo presente. El viejo ser y sus entes se ven sobrepasados por un añadido de nuevas realizaciones, cuya potencia está en crecimiento permanente y cuyos precipitados se extienden como actos de artificialización en culturas del aparato y de la imagen. Lo que una vez se llamó el ser, se tiene hoy ya como una capilla entre rascacielos, o como una prueba de la existencia de Dios sobre una expresión computacional. Del cristal y el acero, de nuevos materiales y nuevos sistemas de escritura crece un entremundo que no puede clausurarse ni ser dominado por ninguna síntesis, el cual no es ni na-

turaleza ni una voluntad de novedad no realizada y en incubación, sino un mundo de aparatos enteramente cristalizado como voluntad sida, a lo que se añade la basura técnica como desecho de la masa de artefactos depreciados; las ciudades gigantes, los museos y las montañas de basura son los resultados típicos de la época de lo monstruoso como industria.

La revolución de la activación se ha perfeccionado a partir del siglo XVII en forma de un sistema de escalación que se motiva a sí mismo. Sus éxitos duraderos garantizan que no pueda hablarse del fin de la historia del arte, como tampoco del fin de la historia de la técnica o del fin de la historia de los Estados. No hay motivo para no creer que lo mejor esté surgiendo ahora mismo o que lo traiga el futuro. Quien cree estar viendo el próximo final de lo que sea saca conclusiones falsas de su cansancio de los procesos mundiales. Lo que realmente acaba es la posibilidad de reflexionar sobre la historia del arte, la técnica y la voluntad desde una historia del ser. La modernidad como proceso mundial se intensifica en forma de época (criminal) de lo abiertamente monstruoso; sigue siendo la primordial forma de cumplimiento, dominadora de la realidad, de una historia de la nada que no puede abarcarse reflexivamente. Y en cuanto a que en ella también las viejas naturalezas requieran sin duda un cuidado: esta intuición da hoy en día nacimiento a un tipo de conservadurismo sin precedentes en la historia de las ideas, cual es el de la preocupación ecológica. Una tarea como la de configurar productivamente este conservadurismo con los resultados de la historia de la libertad de las modernas formas de sociedad y de vida constituye ahora la primera línea del frente del pensar que en otro tiempo se llamó filosófico.

Por ello puede la humanidad, allí donde desarrolla los horizontes de su voluntad en rutinas permanentemente ampliadas, alcanzar con la mirada una profundidad de los tiempos muy escalonada. Quien en esta era apueste sólo por el ser sufrirá un desgaste en todos los frentes. La fuerza de la modernidad permanente es la imposibilidad de agotar la nada.

IX

EL REVANCHISTA DESINTERESADO
(Apunte sobre Cioran)

Se puede medir la importancia, o al menos la independencia, de un pensador no en último lugar por el tiempo que tarda y la calidad de los medios que emplea en librarse de sus imitadores, incluso de aquellos que se hacen pasar por comentadores fieles o continuadores autorizados de sus impulsos. Bajo este aspecto, Cioran merecería contarse, sin mayor indagación, entre los escritores filosóficos más importantes del siglo XX, pues a diferencia de las estrellas filosóficas del existencialismo, de la teoría crítica o del postestructuralismo, que obtuvieron sus éxitos con la disidencia de la imitación, Cioran ha invertido enteramente su pasión pensante en su carácter inimitable. Pero el concepto de importancia no hace justicia al fenómeno Cioran, pues el impulso fundamental de su pensamiento no es el de inscribir su nombre en una historia de las ideas o en un relato de grandes autores; más bien quiere dar satisfacción al orgullo de defender su condición inimitable frente a discípulos y copistas. Mientras que los grandes maestros de la moderna cultura de la disidencia –Heidegger, Sartre, Adorno, Derrida– podían contar sus éxitos en bandadas de imitadores, Cioran, más orgulloso, demoníaco y desesperado que los mencionados, reconoció su éxito en desanimar a los potenciales imitadores en el mismo umbral de intentarlo. Era consciente de que cualquier imitación desemboca en parodia y de que aquel que toma más en serio sus ideas que el éxito de éstas las protegerá de la parodia en que su efecto consiste.

La cuestión es por tanto cómo se consigue pasar de la negatividad imitativa, que hace escuela como compromiso revolucionario, crítica radical, anarquismo estético o subversión deconstructiva, a una negatividad inimitable, perfectamente idiosincrásica y, sin embargo, iluminadora de lo universal. En este contexto, podría recordarse la diferencia relevante en el monaquismo egipcio y sirio de la antigüedad tardía entre monjes y anacoretas, de los cuales, según una observación de Hugo Ball, los primeros

existían como atletas de la aflicción, y los segundos como atletas de la desesperación. No cabe duda que el lugar de Cioran en esta alternativa habría que buscarlo entre los anacoretas, apartados y separados de lo terreno. En esta posición no se trata ya de combatir y transformar lo ente según métodos críticos, sino de incoar un proceso contra Dios y el mundo, exponiendo ante sus ojos la propia existencia destrozada como prueba de su fracaso y de su carácter fallido. Mientras que la negatividad crítica o subversiva tiene el efecto de hacer escuela, en la medida en que su puesto en lo existente puede ser cartografiado, fundado, copiado o simulado, la negatividad desesperada se retira en un exilio que no puede aprenderse, que carece de suelo y es inimitable. En la elaboración de esta posición exiliada reside la singular fuerza de Cioran. Es después de Kierkegaard el único pensador de categoría que ha llegado al conocimiento irrevocable de que no es posible desesperar según un método seguro.

Quien tenga previsto obtener el doctorado, que no se tome la molestia de preguntar a Cioran si querría ser tutor de su trabajo. El distanciamiento del mundo en el teórico crítico, el anarquista estético o el deconstructivista se basa en cada caso en una reserva, de la que las respectivas escuelas afirman no sin razón que puede aprenderse, en determinados límites, de forma metódica. Lo que Husserl denominó *epojé*, la ruptura con la actitud natural, no significa sino el ejercicio perfeccionable de soltarse y salirse de la corriente de la vida gesticuladora, opinadora y envuelta en las cosas. Incluso en los semblantes más tristes, va acompañada de la alegría metódica de la actitud teórica contemplativa. Cioran, por el contrario, trabaja con una *epojé* patológica, de la que no puede saberse cómo podría ser copiada o transmitida. Su desarraigo no se funda en una toma de distancia teórica respecto de la vida normal e ingenua; brota de la maldición de encontrarse a sí mismo como una anomalía realmente existente. Su reserva es cualquier cosa menos metódica; es demoníaca. En su caso, la crítica ha sido precedida por la tortura. Mientras que la teoría crítica al uso, por no hablar de la teoría positiva al uso, toma distancia respecto del mero ir viviendo para emancipar al ser pensante de sus condicionamientos y proporcionarle los medios para resistir a lo real y transformarlo, la teoría desesperada sólo está interesada en testificar el fracaso del constructo realidad como tal. No toma distancia de forma arbitraria, sino que esa distancia puede encontrarse ya antes de toda teoría como el efecto de un padecimiento del ser pensante.

El punto arquimédico de Cioran, desde el cual saca de sus goznes la visión del mundo normal y su superestructura filosófica y ética, es el descubrimiento del privilegio de dormir, del que se benefician como de la cosa más natural todos los demás espíritus, y entre ellos los que se consideran implacablemente críticos. Su clarividencia sin precedentes para desencantar la totalidad de los constructos positivos y utópicos está fundada en el estigma que penetra su existencia: en un insomnio que sin duda era

de carácter psicogénico y que a lo largo de su fase de formación le marcó durante años. Es el insomnio el que le sugiere al pensador Cioran una *epojé* envenenada. El insomne sabe, a diferencia del crítico, que no es dueño de sus premisas. El insomnio no es un supuesto fabricado, no es un hábito del sujeto que se ejercita, ni una vacación provisional de la propia vida a favor de una atención pura, ni mucho menos una preparación teórica para la revolución práctica. Al insomne se le impone un cuestionamiento de la existencia y sus ficciones que alcanza más hondo que cualquier deconstrucción meditabunda, subversiva o agresiva. Para el sujeto insomne se produce de manera no pretendida la evidencia de que todos los actos tanto de la vida ingenua como de la vida crítica son descendientes del privilegio de dormir, que permite a quienes lo tienen regresar una y otra vez a una mínima ilusión vital. El sueño cumple el deseo de alivio que tiene el hombre cansado mediante discretos hundimientos del mundo; es la pequeña moneda redentora del mal; su venida responde a la oración natural del cansancio. El *a priori* del insomnio de Cioran abre por el contrario para el pensamiento la posibilidad de que no sea atendido el ruego del sujeto de que se suspenda temporalmente la coacción de mundo que impone la vida. Es en este sentido la meditación de lo inaudito, que ha de soportarse como vigilia permanente. Una existencia semejante es una tortura en la que el torturador no se identifica y no hace sus preguntas con precisión. Ya el Cioran temprano piensa desde la posición de una permanente crucifixión ontológica, que nunca llega al punto en el que la víctima estuviera autorizada a decir *consummatum est*. Como el insomnio no es una obra, ni redentora ni ilustrada, no puede nunca declararse concluido. El insomne no está clavado en la cruz de la realidad, sino que está encerrado en la gelatina de la semirrealidad. Hace la experiencia de que lo gelatinoso es más implacable que lo duro. Si nos estrellamos contra lo duro y hallamos en ello nuestro final, lo gelatinoso nos quebranta y nos reserva para continuaciones sin fin. El insomnio es la deconstrucción sin deconstructivistas.

Cioran ha llamado a menudo la atención sobre el hecho de que la emoción característica de su pensamiento y su escritura ha sido la inversión de una maldición en una distinción. ¿Pero cómo puede el efecto paralizador del sueño perdido ser invertido en una posición activa? De una doble manera: transformando el autor, como él mismo dice, su agotamiento en elección, y obteniendo de la vigilia forzosa un intenso deseo de venganza.

Con ambos virajes, Cioran muestra ser un teólogo judeocristiano en el sentido nietzscheano del término. Le son por de pronto aplicables en toda su extensión los análisis de *Más allá del bien y del mal* y de *La genealogía de la moral* sobre el origen del espíritu teológico en el resentimiento. Cioran es de hecho un teólogo de la furia reactiva que le hace al Dios creador la cuenta de su fracaso, y al mundo creado, la de su incapacidad para acoger la vida. En el modo de su reacción, Cioran se da a conocer como un oscuro doble de Heidegger. Donde éste ha desarrollado la tesis

criptocatólica de que pensar *(denken)* significa agradecer *(danken),* Cioran despliega la contratesis gnóstico-negra de que pensar significa vengarse. En ambos casos, el pensar es un corresponder: un lógico recoger y devolver aquello que al pensante le ha sido regalado en la donación del Ser. Pero mientras que el devolver pensante de Heidegger –según heroicos inicios– se resuelve en un benevolente y positivo querer-ser-respuesta, en Cioran permanece un agudo instinto para una devolución tremenda. Éste tiene claro en todo momento que ahí donde hay todavía donación, queda siempre también por desenmascarar un donador. Mientras que el espíritu del ontólogo fundamental, exonerado por el sueño, medita agradecido cada vez de nuevo el Ser como donador y donación, la conciencia rebelde, constantemente agudizada por la privación de sueño, se consagra a la tarea de transformar el veneno del Ser que su existencia recibe en precisas fuerzas inmunizadoras y de denunciar al envenenador. *Nihil contra venenum nisi venenum ipse*[1].

Lo que constituye la singularidad de Cioran es el haber desarrollado una praxis del pensar sistemáticamente revanchista. No es en condición de vengador por un asunto privado, ni de humillado u ofendido en sentido sociológico como campea Cioran contra las tentaciones del Ser y las invitaciones de la fe, sino en cuanto medio de una ira trascendente y agente de un escepticismo ofensivo. Es un Job colérico que exhibe sus defectos como argumentos contundentes contra el sádico Creador. Como guardián de una ira escogida es tan desinteresado como jamás pudo serlo el fundador de una orden ascética. Como guardián de su orgullo por esa ira es tan egomaníaco como jamás pudo serlo un satánico. Su revanchismo filosófico es el negativo del agradecimiento pensante. Como ningún otro, en este o en cualquier otro siglo, ha puesto en claro que el pensar es una ocupación ingrata, especialmente cuando el futuro inteligible pertenece hoy menos que nunca al pensar que no puede ir más allá de un meditar y un encolerizarse reactivos, sino al querer que formula proyectos y lleva a cabo empresas. Cioran sólo es lúcido en el no-querer, mientras que el querer es para él –igual que para su pariente lejano Heidegger– un modo extraño. No pisa nunca con pie seguro el mundo de la voluntad, y durante toda su vida no quiere saber nada de pragmatismos. Recela de aquellos que pueden creer. Su odio va destinado a aquellos que pueden querer.

Su pensar desagradecido ha caído en lo absurdo porque en él tiene más alcance el impulso de vengarse de Dios que la creencia en él. Bajo el signo de lo absurdo, Cioran, el hijo de sacerdote, hizo una anacrónica cosecha tardía de la época de la metafísica religiosa, inventando para sí el papel del blasfemo vuelto hacia atrás; practicó el derrumbamiento de ídolos que ya no eran contemporáneos; se recluyó en su buhardilla como un anacoreta cuyo ascetismo consiste en apilar desengaños. En virtud de su re-

[1] Nada mejor contra el veneno que el veneno mismo.

vanchismo Cioran se aferró toda su vida a una negatividad juvenil, depravada. Fue su temprano y nunca revisado orgullo no rebajarse a la madurez. Es esto lo que hace a sus escritos tan singularmente densos, insistentes y monótonos. Sabía que su malestar es su fuerza, y que como autor sólo le está permitido tratar un único tema para no hundirse en lo arbitrario. Lo había comprendido bastante pronto: su única oportunidad estribaba en repetirse. La frase crítica de Sartre de que el vicio es fundamentalmente el amor al fracaso[2] retiene lo que Cioran había de elegir como divisa. Contra Nietzsche, el otro hijo de sacerdote del que se sigue hablando, ha marcado Cioran, con su persistencia en la revancha, un punto importante. Si aquél se había entregado al intento de fundar su pensamiento por entero sobre impulsos distinguidos, afirmativos y no-reactivos, Cioran se confió al hundimiento en el infierno de la falta de distinción y de la reacción; del fondo de su rebajamiento ha traído consigo el descubrimiento de que hay una magnanimidad de la venganza que rivaliza con el pensamiento de la universal afirmación. Su obra es una venganza sin vengador y una restitución que no conoce damnificado.

De ahí que sus escritos tengan efectos terapéuticos. Su claridad en el extravío inmuniza contra la tentación de abandonarse a la falta de forma. A diferencia de Nietzsche, Cioran no se condujo como superador de la propia decadencia, acaso porque llegó también a penetrar la última ilusión de Nietzsche, el sueño enfermizo de la gran salud. Su decadencia, su morbidez, su estar condenado de antemano al escepticismo, los aceptó como venenos del Ser, y destiló sus escritos como contravenenos. Los que saben y los necesitados pueden hacer de esto el uso que les parezca sabio. Los imitadores, empero, no encontrarán en la farmacia de Cioran lo que busca su ambición.

Recuerdo una conversación con el viejo Cioran en la Casa Alemana de la Cité Universitaire de París a mediados de la década de los ochenta en cuyo transcurso hice referencia a sus comentarios recelosos y despreciativos sobre Epicuro. Pareció comprender enseguida lo que perseguía yo con mi sondeo. Declaró con franqueza que retiraba su afirmación, que se sentía ahora muy cercano a Epicuro y que veía hoy en él a uno de los verdaderos benefactores de la humanidad. La palabra «benefactores», que pronunció en voz baja, sonó de forma extrañamente importante en sus labios. Por esta vez había renunciado a cualquier sarcasmo. Acaso en el jardín de su insomnio había madurado el conocimiento de que requiere un tipo especial de generosidad permitir a los hombres retirarse de los frentes de lo real, y de que este mundo menos que nunca puede prescindir de quienes enseñan la retirada. Nuestro siglo no ha conocido a otro más decidido que él.

---

[2] Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek bei Hamburg, 1993, p. 663 [trad. cast.: *El ser y la nada*, Madrid, Alianza Editorial, 1989].

X

«AL *DASEIN* LE ES PROPIA UNA TENDENCIA ESENCIAL A LA CERCANÍA»[1]

(Nota marginal sobre la doctrina de Heidegger del lugar existencial)

Sólo unos pocos intérpretes de Heidegger parecen haber entendido con claridad que bajo el sensacional título programático de *El ser y el tiempo* se oculta también un tratado, germinalmente revolucionario, sobre el ser y el espacio. Bajo la fascinación de la heideggeriana analítica existencial del tiempo, la mayoría de las veces se ha pasado por alto que dicha analítica se cimienta en una correspondiente analítica del espacio, del mismo modo que ambas, a su vez, están fundadas en una analítica existencial del movimiento. De ahí que acerca de la doctrina de Heidegger de la temporalización y la historialidad –la ontocronología– pueda leerse una biblioteca completa, y sobre su doctrina de la movilidad u ontocinética algunos ensayos, pero sobre sus planteamientos iniciales para una teoría de la disposición originaria del espacio u ontotopología –aparte de paráfrasis piadosas no citables–, nada.

La investigación de Heidegger llega a perfilar positivamente la espacialidad del Dasein como *acercamiento* y *orientación* en dos pasos destructivos. En efecto, los conceptos de espacio de la física y la metafísica «vulgares» han de dejarse a un lado para que la analítica existencial del ser-en pueda iniciarse.

> ¿Qué quiere decir *ser-en*? Como completamos inmediatamente la expresión en el sentido de ser en «el mundo», nos inclinamos a comprender este ser-en en el sentido de «ser dentro de...». Con este término se nombra la forma de ser de un ente que está «en» otro como el agua está «en» el vaso y el traje «en» el armario [...] El agua y el vaso, el traje y el armario, están de la misma manera «en» el espacio ocupando un lugar. Esta re-

[1] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, 1967, p. 105.

lación de ser puede ampliarse; por ejemplo, el banco en el aula, el aula en la universidad, la universidad en la ciudad, y así sucesivamente, hasta el banco «en el espacio universal». Estos entes cuyo estar unos «en» otros puede determinarse así, tienen todos el mismo modo de ser ante los ojos, como cosas que se encuentran «dentro» del mundo. [...]

En cambio, el ser-en mienta una constitución del ser del *Dasein,* y es un *existenciario.* Pero entonces no cabe pensar con en el ser ante los ojos de una cosa corpórea (el cuerpo humano) «en» un ente ante los ojos [...] «in» [en] viene de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; «an» [junto a] significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo* [...] Ser, entendido como infinitivo de «yo soy», es decir, como existenciario, significa «habitar cabe», «estar familiarizado con...»[2].

Con la referencia al antiguo verbo alemán *innan,* habitar, Heidegger pone al descubierto, ya en un punto temprano de su investigación, la clave del análisis existencial de la espacialidad. Lo que denomina ser-en-el-mundo no significa otra cosa que «estar dentro» *(innen)* del mundo en un sentido verbal transitivo: habitarlo en el disfrute de su apertura mediante acuerdos y anticipaciones realizados de antemano. Como el *Dasein* es un acto de habitar siempre ya cumplido –resultado de un salto originario *[Ur-sprung]* al habitarlo-adentro–, la espacialidad pertenece inseparablemente a la existencia. El habitar dentro del mundo no significa suponer simplemente que el existente está en casa en lo gigantesco. Pues lo problemático es precisamente el poder-estar-en-casa en el mundo, y partir de ello como de un dato sería ya recaer en la física del continente que aquí ha de ser superada; un error del pensamiento, por lo demás, que se comete en todas las imágenes holistas del mundo y en todas las doctrinas de la inmanencia en el seno materno, y que se encuentra solidificada en forma de un piadoso pensamiento manco. Pero la casa del Ser tampoco es un recinto del que los existentes entran y salen. Su estructura semeja más bien a una esfera de la cura, una esfera en la que el *Dasein,* en su originario ser-fuera-de-sí, se ha extendido. La atención fenomenológica radical de Heidegger quita el suelo a los reinos milenarios de la física y la metafísica del continente: el ser humano no es ni un ser vivo en su mundo circundante, ni un ser racional bajo la bóveda del cielo, ni tampoco un ser perceptivo en el interior de Dios. En consecuencia, también el palabreo acerca del mundo circundante, que desde los años veinte se hallaba en alza, cae bajo la crítica fenomenológica: la biología no piensa, como tampoco cualquier otra ciencia estándar. «El decir, hoy tan frecuente, que "el hombre tiene su mundo circundante" no significará ontológicamente nada mientras este "tener" permanezca indetermina-

---

[2] *Ibidem,* pp. 53 ss.

do»[3]. Pero ¿qué quiere decirse con lo «circundante» del «mundo circundante»?

> Con arreglo a lo dicho, el «ser en» no es una «propiedad» que el *Dasein* unas veces tenga y otras no, o *sin* la cual pudiera *ser* igual que con ella. No es que el hombre «sea», y que además tenga una relación de ser con el «mundo» ocasionalmente adquirida. El *Dasein* no es nunca «inmedatamente» un ente, por así decirlo, exento de «ser en», al que de vez en cuando le viniera en gana establecer una «relación» con el mundo. Tal relacionarse con el mundo no es posible sino *porque* el *Dasein*, en cuanto ser-en-el-mundo, es como es. Esta constitución de ser no es el resultado de que, además del ente con carácter de *Dasein*, haya también otro ente que esté ahí y que se encuentre con aquél. Este otro ente puede «encontrarse con» el *Dasein* sólo en la medida en que logra mostrarse desde él mismo dentro de un *mundo*[4].

La ceguera existencial respecto al espacio, característica del pensamiento tradicional, la manifiestan las imágenes antiguas del mundo en el hecho de que éstas integran al hombre, más o menos sin dificultad, en una naturaleza abarcadora entendida como cosmos[5]. En el pensamiento moderno, la división cartesiana de las sustancias en dos especies, sustancia pensante y sustancia extensa, suministra el ejemplo más contundente de la renuencia a considerar aún como problemático el propio lugar del «encuentro». Como todo lo que tiene que decir Descartes acerca del tema de la espacialidad queda referido al complejo de cuerpo-y-cosa como únicos poseedores de extensión, la pregunta de en qué se encuentran el pensar y la extensión no puede plantearse para él. La cosa pensante es una instancia carente de mundo que, curiosamente, parece poder permitirse el ca-

---

3 *Ibidem*, p. 57.

4 *Ibidem*.

5 Así y todo, en su analítica del lugar, Aristóteles logró ya una aproximación grandiosamente explícita a la problemática de una topología «existencial», aunque para él el ser de «algo en algo» aún no pudiera ser interesante desde un punto de vista existencial. En el libro IV de la *Física* se encuentra la siguiente exposición sobre los ocho sentidos de «en»: «Después de estas consideraciones tenemos que examinar en cuántos sentidos se dice que una cosa está "en" otra (*állo en állo*). 1) En un sentido, como el dedo está "en" la mano y en general la parte "en" el todo. 2) En otro, como el todo está "en" las partes, ya que no hay todo fuera de sus partes. 3) En otro, como el hombre está "en" el animal y en general la especie en el género. 4) En otro, como el género (*génos*) está "en" la especie (*eídos*) y en general la parte de la especie "en" la definición (*lógos*) de la especie. 5) También como la salud está "en" lo caliente y lo frío, y en general la forma "en" la materia. 6) También como cuando se dice que los asuntos de los griegos están "en" el rey y en general como lo movido está "en" su primer agente motriz. 7) También como una cosa está "en" su bien y en general "en" su fin, es decir, en "aquello para lo cual" existe. 8) Y en el sentido más estricto, como una cosa está "en" un recipiente (*en aggeío*) y en general "en" un lugar (*en tópo*). – Ahora bien, cabe preguntarse si es posible que una cosa esté en sí misma o no lo es en ningún caso, pues toda cosa o no está en ninguna parte o está en otra cosa» [*Física*, introd., trad. y notas de G. R. de Echandía, Gredos, Madrid, [2]2002, pp. 230-231].

pricho de establecer unas veces una relación con las cosas extensas y otras veces no. La *res cogitans* posee los rasgos de un cazador fantasmal que buscase presas en la extensión cognoscible para después retirarse a su fortaleza carente de mundo sita en lo que no posee extensión. A esto contrapone Heidegger el originario ser-en del *Dasein* en el sentido de ser-en-el-mundo. También el conocer es sólo un modo derivado de estancia en la espaciosidad del mundo abierto por la cura circunspecta.

> Dirigiéndose hacia... y aprehendiendo algo, el *Dasein* no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre «fuera», junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto en cada caso. Y el determinante estar junto al ente por conocer no es algo así como un dejar la esfera interna, sino que también en este «estar fuera» junto al objeto el *Dasein* está «dentro» en un sentido que es necesario entender correctamente, es decir, él mismo es el «dentro», en cuanto es un estar-en-el-mundo cognoscente. Y, a su vez, la aprehensión de lo conocido no es un regresar del salir aprehensor con la presa cobrada al «recinto» de la conciencia, sino que también en la aprehensión, conservación y retención el *Dasein* cognoscente *sigue estando, en cuanto* Dasein, *fuera*[6].

En sus afirmaciones positivas sobre la espacialidad del Dasein, destaca Heidegger sobre todo dos caracteres: desalejamiento y direccionalidad.

> Desalejar quiere decir hacer desaparecer la lejanía, es decir, el estar lejos de algo; significa, por consiguiente, acercamiento. El *Dasein* es esencialmente desalejador [...] El desalejamiento descubre el estar lejos [...] Desalejar es, inmediata y regularmente, acercamiento circunspectivo, traer a la cercanía procurándose, aprestando, teniendo a mano [algo] [...] *El* Dasein *tiene una tendencia esencial a la cercanía*[7].
>
> [...]
>
> En virtud de su peculiar espacialidad, el *Dasein* no está nunca primeramente aquí, sino allí, y desde ese allí viene a su aquí[8].
>
> [...]
>
> El *Dasein,* en cuanto ser-en desalejante, tiene al mismo tiempo el carácter de la *direccionalidad.* Todo acercamiento ha tomado previamente una dirección hacia una zona desde la cual lo desalejado se acerca [...] El ocuparse circunspecto es un desalejar direccionado[9].
>
> [...]

---

[6] *Ibidem*, p. 62.
[7] *Ibidem*, p. 105.
[8] *Ibidem*, p. 107.
[9] *Ibidem*, p. 108.

> El dejar que el ente intramundano comparezca, constitutivo del ser-en-el-mundo, es un «dar espacio». Este «dar espacio», que también llamamos *ordenar espacialmente,* es dejar en libertad lo a la mano en su especialidad [...] El *Dasein,* en cuanto ocupación circunspectiva con el mundo, sólo puede cambiar una cosa de lugar, quitarla de donde está, «ordenar cosas en el espacio», porque a su ser-en-el-mundo le pertenece el ordenar espacialmente – entendido como existenciario [...] el «sujeto» ontológicamente bien entendido, es decir, el *Dasein,* es espacial[10].

Quien hubiera pensado que a continuación de este potente preludio vendría la pieza misma habría visto defraudada su expectativa. El análisis existencial del «dónde» pasa de golpe al análisis del «quién», sin malgastar una sola palabra para decir que sólo se había tirado de la punta de un hilo que, en su mayor parte, sigue en la bobina. Si se la hubiera desenrollado más, se habrían abierto infaliblemente los universos multívocos de la espacialidad existencial que vuelven a aparecer bajo el término-guía «esferas». Pero el habitar dentro de las esferas es algo que no admite ser explicitado por extenso mientras el *Dasein* sea concebido desde una supuesta tendencia esencial a la soledad[11]. La analítica del «dónde» existencial requiere que sean puestas entre paréntesis todas las sugestiones y todos los estados de ánimo de una soledad esencial para cerciorarse de las estructuras profundas del Dasein acompañado y complementado. El primer Heidegger no pasó de ser, a la vista de esta tarea, en el sentido problemático de la palabra, un existencialista. Su giro apresurado hacia la pregunta por el «quién» deja tras de sí un sujeto existencial solitario, débil e histérico-heroico, que cree ser el primero a la hora de morir y que vive en una penosa incertidumbre sobre los rasgos ocultos de su inserción en relaciones de intimidad y solidaridad. Un «quién» tensado en extremo en un «dónde» confuso puede llevarse desagradables sorpresas si, dada la oportunidad, quiere enraizarse en el primer pueblo que se presente.

Cuando con ocasión de la «revolución nacional» Heidegger quiso alcanzar, en un arrebato imperial, un disfrute como gran «alguien», se mostró que la autenticidad existente que no va acompañada por una clarificación radical de su situación tiene como resultado la ofuscación. A partir de 1934, Heidegger supo, aunque más bien sólo *implicite,* que su movilidad en el despertar nacionalsocialista sólo fue un estar-en-el-remolino: el tiempo se había convertido aquí en espacio. Quien entra en el remolino, vive, mientras parece estar aquí, en una esfera distinta, en un escenario

---

[10] *Ibidem,* p. 111.

[11] Así sucede todavía en el curso de Heidegger más importante de los impartidos en Friburgo: *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad,* Semestre de invierno 1929-1930, *Gesamtausgabe* vols. 29-30, ed. de Friedrich-Wilhelm von Hermann, 2.ª ed., Fráncfort, 1992. En los anuncios en el tablón del Instituto de Friburgo decía, en lugar de «soledad», «aislamiento».

alejado, en un ahí interior no comprendido. La obra tardía de Heidegger extrae del lapso discretamente las consecuencias. De la historia que acontece el engañado revolucionario popular espera ya poca cosa; se ha jubilado de la obra de los poderes. En el futuro buscará su salvación en ejercicios de cercanía aún más íntimos. Apuesta de forma persistente por su provincia anárquica y organiza visitas guiadas a la casa del Ser, el lenguaje; un conserje enteramente mágico, cargado con pesadas llaves y siempre dispuesto a hacer guiños plenos de sentido. En los instantes movidos evoca la santa esfera del Ser parmenídea, como si hubiera retornado a lo eleático, cansado de la historicidad como de un enorme ser fantasmal. La obra tardía de Heidegger despliega siempre de nuevo las figuras resignadas de una profundización del pensar en el momento de partir, sin volver ya nunca más al punto desde el cual hubiera podido ser provechosamente retomada la pregunta por la originaria y siempre ya común ordenación espacial del mundo.

El proyecto de las «esferas» puede también entenderse como el intento de salvar de su arrumbamiento –al menos en un aspecto esencial– el proyecto de *El ser y el espacio* que quedó inmovilizado como subtema en la obra temprana de Heidegger. Somos de la opinión de que se puede hacer justicia al interés que Heidegger puso en el arraigo mediante una teoría de las parejas, de los genios, de la existencia complementada, en la medida en que quepa en general salvar algo de ese interés. Para pisar suelo firme en la dualidad existente tiene que conservarse esta medida de lo autóctono o de asiento en lo real aun cuando la filosofía siga practicando con esmero su irrenunciable separación de la comuna empírica. Para el pensamiento se trata ahora de trabajar de nuevo a fondo la tensión entre autoctonía (*ab ovo* y partiendo de la comunidad) y liberación (partiendo de la muerte o de lo infinito).

ÍNDICE GENERAL

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



sin egoismo

Referencia: 1328

«Sólo un Dios puede salvarnos», rezaba el titular de la entrevista a Heidegger realizada por *Der Spiegel* en 1966 y publicada diez años después, a los pocos días de su muerte. En clara alusión a esta frase, Peter Sloterdijk reúne en *Sin salvación* diez magníficos ensayos en los que trata de situar la filosofía de Heidegger en la historia de las ideas, comparándolo con otras figuras y corrientes intelectuales de referencia. Asimismo, se propone seguir las huellas de su pensamiento aplicando sus propuestas a los problemas filosóficos del presente.

El famoso ensayo de Sloterdijk «Reglas para el parque humano. Una respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger», que generó una fuerte polémica en Alemania con pensadores de la talla de Habermas, se presenta aquí por primera vez en su contexto original, en el marco de una concepción más amplia de la humanidad y de la técnica que aparece desarrollada en otros escritos como «*Alétheia* o la mecha de la verdad», «La humillación por las máquinas», «La época (criminal) de lo monstruoso» y «La domesticación del Ser» (todos ellos publicados en este volumen), lo que permitirá sin duda una mejor comprensión de sus ideas.

Con su habitual estilo provocador y una escritura deslumbrante, Sloterdijk ofrece también una aguda semblanza del pensador rumano E. M. Cioran, a quien caracteriza de manera sorprendente como un «oscuro doble de Heidegger».

Peter Sloterdijk, nacido en 1947, es profesor de estética y filosofía y rector de la Escuela Superior de Diseño de Karlsruhe.

«Sloterdijk se mueve en el terreno del pensamiento con una saludable libertad que no respeta ni géneros ni los grandes discursos académicos. La crítica suele destacar la originalidad y transparencia de su escritura.»
El País

«El filósofo que mejor escribe después de Heidegger.»
Rüdiger Safranski

ISBN 978-84-460-0891-0



www.akal.com



FILOSOFÍA